

ثقافتنا في مواجهة العصر

إهداء 2006

ورثة الكيميائي/ محمد فاروق الفران
الإسكندرية

ثقافتنا في مواجهة العصر

الطبعة الرابعة
١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م

جميع حقوق الطبع محفوظة

هـ دار الشروق

بيروت : ص. ٦٤ - ٨٠ : طبعة : ٣١٨٨٩ - ١٧٧٦٤ - ١٧٧١٢ - بيروت : دار الشروق - كاسكس : SHROK MISS LE
القاهرة : ١٩٨٩م : دار الشروق - كاسكس : ٣٩٢٤٥٧٨ - ٣٩٢٤١٨١ - بيروت : دار الشروق - كاسكس : SHROK UN

الدكتور زكي نجيب محمود

ثقافتنا في مواجهة العصر

دار الشروق

المحتويات

صفحة	
٧	كلمة تقديم
٩	الأصالة والتجديد في الثقافة العربية المعاصرة
٣٧	موقف العرب من المذاهب الفلسفية المعاصرة
٥٤	التوفيق بين ثقافتين
٦٨	أزمة العقل في حياتنا
٨١	الواقع وما وراء الواقع
٩٤	لمسات من روح العصر
١١٢	منطق جديد لفكر جديد
١٢٧	دماغ عربي مشترك
١٤٠	صراع الأجيال
١٥٠	لحظة من الماضي
١٥٦	رجل الفكر ومشكلات الحياة
١٦٦	ضمير الكاتب ودستور المثقفين
١٧٨	نموذجان من ثورة الفكر
١٩٢	الحضارة وقضية التقدم والتخلف
٢٠٨	حياتنا بين الأمس واليوم
٢١٨	إنسانية العلم

صفحة

٢٣٠	سارتر في حياتنا الثقافية
٢٤١	عندما يحلم العقلاء
٢٥٠	من برقي إلى برتراند
٢٦٩	تعادلية الحكم
٢٧٩	شاهد على الصهيونية من يهود
٢٩٦	هذه الأفعى كيف تسللت

كلمة تقديم

في هذا الكتاب محاولة ثالثة أقدمها الى القارئ ، ساعيا
جا - كما سميت بسابقتها - نحو صيغة ثقافية تلتقى فيها
أصولنا الموروثة مع ثقافة العصر الذي نعيش فيه .

كنت المحاولة الأولى في كتاب « تجديد الفكر العربى » .
وكانت الثانية في كتاب « المعقول واللامعقول في تراثنا
الفكرى » .

وما هى ذى المحاولة الثالثة فى هذا الكتاب « ثقافتنا فى
مواجهة العصر » فلئن تفرقت زوايا النظر فى فصول هذا الكتاب،
لأ أنها تلتقى كلها عند هدف رئيسى واحد ، هو النظر فى ثقافة
عصرنا من جهة ، ثم النظر فى ثقافتنا الموروثة من جهة أخرى ،
بحسب عن وسيلة تلتقى بها الثقافتان عند أبناء الأمة العربية
فى يومهم الجديد .

فما هى أهم العناصر فى ثقافة عصرنا ؟ عن هذا السؤال
نجد محاولة الجواب فى « لمسات من روح العصر » وفى « منطق
جديد لفكر جديد » وفى غيرهما من فصول الكتاب .

وكيف واجهنا تلك الثقافة المصرية حين وفدت إلينا فيما
وقد من عناصر الحضارة الغربية الجديدة ؟ أكان ذلك بالقبول ؟
أم بالرفض ؟ أم بالتعديل ؟ وجواب هذا تراه فى « الأصالة
والتجديد فى الثقافة العربية المعاصرة » بصفة خاصة ؛ ثم الى
أنى حد يجد العربى مشكلاته الفكرية منعكسة فى المذاهب

الفلسفية المعاصرة ؟ ألا يجوز أن تكون تلك المذاهب كلها منبثقة من أزمت عقلية حدثت هناك ولم تحدث هنا ، ومن ثم تعذر على الدارسين عندنا أن يردوا أوجه التساؤل التي حاولت تلك المذاهب الفلسفية أن ترد عليها ؟ عن هذه الأسئلة هنالك محاولات للجواب ، يجد القارئ بعضها في « موقف العرب من المذاهب الفلسفية المعاصرة » كما سوف يجد نموذجا لاتجاهيين رئيسيين في الفكر الفلسفي المعاصر ؟ متمثلين في « سارتر » و « رسل » وضعنا الى جانبهما موضوعا شبيه فلسفي تعرض له علم من اعلام الأدب والفكر عندنا ، هو توفيق الحكيم في كتابه « التعادلية » ليرى القارئ أين تتفق مشكلاتنا الفكرية مع مشكلات الغربى ، وأين تختلف .

فاذا كان هنالك اختلافات رئيسية بين مشكلاتنا ومشكلاتهم ، وبين حلولنا وحلولهم ، فهل من سبيل الى التلاقى ؟ عن هذا السؤال يجيب الكاتب في « التوفيق بين ثقافتين » وفي غيره ؛ ثم اذا كان لايد عندنا من ثورة فكرية نغير بها بعض الرقعات ، كالتى عبرنا عنها في « أزمة العقل في حياتنا » وفي « الواقع وما وراء الواقع » وفي غيرها من فصول ، فكيف تكون الثورة ؟ لقد عرضنا نموذجين من ثورة الفكر جوابا عن هذا السؤال ، تلك وأمثالها هي أنواع الأسئلة التى تعرضت لها فصول الكتاب ، فاذا خرج القارئ من هذا الكتاب بمثل ما خرج به من الكتابين السابقين ، وهو أن يجد بين يديه موضوعا يتحداه ، وأن يشعر فى مواضع كثيرة فى معارضة الراى الذى لا يراه برأى آخر من عنده يراه ، كنت سعيدا بما حققته من اثارة القضية واستثارة الرغبة فى بحثها .

الا أن النية خالصة ، وعلى الله التوفيق .

د . زكى نجيب محمود

الأصالة والتجديد في الثقافة العربية المعاصرة

١

صميم الثقافة العربية - لا فرق في ذلك بين قديمها وحديثها - هو أنها تفرق تفرقة حاسمة بين الله وخلقه ، بين الفكرة المطلقة وعالم التحول والزوال ، بين الحقيقة السرمدية وحوادث التاريخ ، بين سكونية الكائن اندائم ودينامية الكائن المتغير ، فالأول جوهر لا يتبدل ، والثاني عرض يظهر ويختفى ، على أنها تفرقة لا تجعل الوجودين على مستو واحد ، بل تتخذ من عالم الحوادث رمزا يشير الى عالم الخلود ، فمهما تكن طبيعة الواقع والأحداث ، مما يقع عليه البصر والسمع ، فليست هي الا علاقات تشير - لصاحب البصرة النافذة - الى الكائن الروحاني الكامن وراءها ، الى مبدعها ومجريها ، وسواء نظرنا الى الانسان باعتباره عانا صغيرا ، أو نظرنا الى الكون كله باعتباره انسانا كبيرا - وهي مقابلة يكثر ورودها في ثقافة العرب الأقدمين - فان مادة الجسم في كلتا الحالتين ، انما هي ستر يستر وراءه روحا يمنع على الفناء .

تلك التفرقة الفاصلة بين ظاهر الأمر وباطنه ، هي المنبت العميق الذي يوضح لنا ما يقسم رجال الثقافة عندنا في فترات التحول ، قسمين ، أطلق عليهما حيناً (في عشرينات هذا القرن وثلاثيناته) أسماء القديم والجديد ؛ وحيناً آخر (في أيماننا هذه) أسماء الرجعية والتقدمية ، وذلك ان رجال الثقافة هؤلاء ، كلما عصفت بهم رياح الحوادث ، ونظروا حولهم فاذا هذا الهيكل الصوري راسخ كالجبال العاتية التي لا تنال منها الرياح ، ظن منهم فريق أن النجاة هي في اعتصامهم بأركانها ، وظن فريق آخر أن نجاة

الا في الخروج منه ليلوذوا بهيكل ثقافي آخر ، اقامته حضارة اخرى ، اثبت العصر نجاحها،ومهد لها سبيل السطوة والسيادة، فانصار القديم أو الرجعيين هم - في كلتا الفترتين - الذين يلوذون بالمبادئ نفسها وبالقواعد نفسها ، وبالصورة نفسها التي ميزت الثقافة العربية الكلاسية ، والتي قلنا عنها انها في صميمها تفرقة بين عالم الأزل وعالم الزوال ، ولما انصار الجديد أو التقدميون ، فهم الذين يودون لو بتروا الشجرة من جذورها ، فلا يعود الظاهر مردودا الى الباطن ، ولا الحاضر منسوبا الى الماضي ، ولا الاحداث محكومة بمبادئ سوى المبادئ التي تقررها نحن المعاصرين لها ، حتى لا نترك قيادة الأحياء للموتى .

ولم يكن ذلك البناء الهيكلي للثقافة العربية في صميمها ، ليكون ذا معنى ، لولا أن جانب الثبات والدوام من بنائه ، بالقياس الى جانب التغير والزوال ، يشتمل على مجموعة « النقيم » التي ينط بها توجيه السلوك والمفاضلة بين الأفعال ، فليست معايير الانسان التي يحتكم اليها ، من صنعه - بناء على هذه النظرة الثقافية - بل هي مفروضة عليه ، وهي انما فرضت عليه لأنها بمنزلة « الحق » الموضوعي الذي لا قبل للانسان أن يغيره أو يحوره، فهل في وسع الانسان أن يغير من طبيعة المثلث أو المربع ، فيجعل المثلث محوطا بخمسة اضلاع اذا شاء ؟ كلا ، فهكذا المثلث بحكم تعريفه ، أن تحيط به ثلاثة اضلاع ، وكذلك قل في العدل والصدق وغيرهما من معايير السلوك ، ثم نتوسع قليلا في هذه المعايير الثابتة ، فاذا هي المبادئ كلها والقواعد كلها ، التي تهدي الانسان في نشاطه ، كائنا ما كان ذلك النشاط ، من عبادة المتعبد الى فروسية الفارس،ومن توقيعات انوسيفي والغناء ، الى زخرفات الفنان وتفعيلات الشاعر . . معايير هي التي في مجموعها تصنع « الذوق » العربي على جميع مستوياته ، من « الذوق » الصوفي الى « ذوق » الناقد الأدبي ، وهي معايير لو حالتها - الفيتها - على تنوعها تلتقي في نهاية الامر عند نقطة مشتركة ، وهي أن الوقائع الجزئية الماثلة على مرأى البصر أو على مسمع الاذن ،

تنتهى بك - لو تعقبتها الى اصولها الاولى - الى فكرة مطلقة ثابتة ، لا يوصل اليها عن طريق التجريد والتعميم من خبرات الحياة الجارية ، بل هى فكرة « أولية » - باصطلاح الفلاسفة فى ذلك - يجدها الانسان مفروزة فى فطرته اذا هو استبطن خطرته ، أو يستدلها من ظواهر الكون اذا هو نفذ خلال تلك الظواهر الى جوهرها الباطن .

ومن هنا كان بين الأسس العميقة فى بناء الثقافة العربية الصميمة أن تكون « للارادة » أولوية منطقية على « العقل » ، فالارادة « فعل » ، والفعل باطنه « قيمة » توجهه ، وما دامت مجموعة القيم قائمة أمامنا ، لم نصنعها ، بل نشخص اليها لنحذو حذوها ، فلم يبق « للعقل » إذن من مهمة يؤديها الا أن يرسم الطريق المؤدية الى تحقيق ما تقتضيه تلك النماذج العليا المنصوبة أمامنا ، ومعنى ذلك أن مجال « العقل » منحصر فى دينا التنفيذ ، بحيث نلتصق به السبل المؤدية الى الغاية المطلوبة ، أما الغاية نفسها فلا شأن له بها ، لأنها تنتمى الى عالم القيم ، فليختلف الناس كيف شاءوا فى أى الطرق يسلكون ، لكن الغايات مرسومة لهم ، تسدد الخطى كأنها انجم السماء تهدى السائرين فى تيه الفلاة .

وواضح أن أداة الانسان فى ادراكه للغايات التى « ينبغى » عليه باوغها ، غير أدواته فى ادراك الخطوات التى تؤدي الى تلك الغايات ، فهذه الخطوات هى تخطيط « عقلى » تتابع فيه المقدمات والنتائج ، وأما تلك الغايات فادراكها يكون « بالحدس » - وهذا مصطلح فاسفى - وإذا شئت فقل عنه أنه أدراك بالبصيرة ، أو بالقلب ، أو بالوجدان ، أو بالهام ، أو بما تختاره من لفظ يؤدي معنى الإدراك الذى يتم بصورة مباشرة بين الذات العارفة والشيء الذى تعرفه ، وإذن تكون الثقافة العربية

الأصيلة - بناء على هذا التحليل - قائمة على دعامتين : الإلهام والعقل ، بالأول ندرك ما « ينبغي » ، وبالثاني نحقق ما ينبغي .

٢

ويحكى لنا التاريخ حكاية مفصلة عن هذا الهيكل العظام للثقافة العربية ، ماذا كان من أمره حين ألقى نفسه وجهها لوجه مع ثقافة « غربية » قديمة ، هي ثقافة اليونان ، فقد نقلت هذه الثقافة إلى العربية في القرن التاسع بأمر من الدولة وبتبديرها وبأموالها ، على نحو يكاد المرء يلمح فيه رائحة السياسة وأهدافها ، لكن ذلك ليس من شأننا في هذا المجال ، وحسبنا أن نعلم أن خاصة المثقفين عندئذ قد وجدوا أمامهم هذا الوافد الجديد ، الذي هو « الفلسفة » اليونانية خاصة ، وإذا قلنا « الفلسفة » فقد قلنا « منطق العقل » فكيف استجابوا له ؟

استجابوا له على طريقتين ، ففريق حاول أن ينتفع به لأغراضه ، وفريق آخر وقف منه موقف الرفض الصريح ، فأما أول الفريقين فنراه في المعتزلة من المتكلمين وفي الفلاسفة ، فحاول فريق المعتزلة أن يستخدموا أداة المنطق العقلي في الوصول إلى صيغة تدفع عن الدين كل شبهة ، وتصور للفرد الانساني في الوقت نفسه حريته في الاختيار ومسئوليته عما يختار ، فركزوا انظارهم على محورين ، هما وحدانية الله من جهة ، وحرية ارادة الانسان في دنيا الفعل من جهة أخرى ، فسلمت لهم بذلك أركان الهيكل الثقافي العتيق ، الذي يحرص على التمييز الواضح بين المطلق في ثباته ، والجزئي في تغيره ، مع اصطناعهم للثقافة اليونانية الوافدة وسيلة يتوسلون بها ، لا غاية يقفون عندها ، وأما الفريق الثاني - فريق الفلاسفة - فقد كانت طريقتهم أن يحاولوا التوفيق بين الوافد والقيم ، بين الطارق والتليد ، بين

ما يؤدي اليه منطق العقل وما قد هبط به الوحي ، بين حكمة الفلسفة وشريعة الدين ، ليبينوا ان لا اختلاف على الحقائق وان تعددت المناهج ، وهكذا اتفق الفريقان : فريق المعتزلة من المتكلمين وفريق الفلاسفة ، على أن قبولهم للثقافة اليونانية المنقولة اليهما ، لا يؤدي الى تنازلهما عن أى شيء من مقومات الثقافة العربية الأصلية ، بل قد يزيدا رسوخا بما يضيفه اليها من براهين التوكيد والتأييد .

لكن تلك الوقفة المعتدلة المتسامحة اقتضت على جماعة من خاصة المثقفين ، ولا اظنها قد تسربت لتسرى في حياة الناس ، وأما الذى بدأ بجماعة من خاصة المثقفين كذلك ، ثم سرى في جمهور الناس جيلا بعد جيل ، فهو وقفة أخرى رفض بها أصحابها فلسفة اليونان المنقولة ، ورأوها دخيلة على ثقافتهم وربما أفسدتها ، فعند هؤلاء الرافضين ان « علوم الأوائل » — هكذا اسموا ثقافة اليونان — لا تكاد تصلح لشيء في « علوم العرب » ، وعلوم العرب هذه لا تخرج عندهم من عقيدة دينية وشريعة ولغة عربية ، فكيف يمكن لهذه الفروع الثلاثة أن تفيد من علوم قوامها « طبيعيات ورياضيات والهيئات » تدور في مجال آخر وبأسلوب آخر ؟ أن هذه العلوم الوافدة — في رأيهم — هي على أحسن الفروض « حكمة مشوبة بكفر » أو هي « حق مشوب بباطل » .

وحسبنا أن نذكر من هذا الفريق الرافض للفلسفة اليونانية، الاسام الغزالي ، ليدرك القارىء كم كان لوقفته هذه من أثر لم يقتصر على خاصة المثقفين ، بل اتسع مداه حتى أصبح مقوما هاما من مقومات الثقافة الشعبية — اذا صح هذا التعبير — فقد كتب الغزالي كتابه المشهور « تهافت الفلاسفة » ليبين — من وجهة نظره — كيف ان الفلسفة الارسطية بصفة خاصة منطوية

على كلام يتقض بعضه بعضا ، نعم . . ان الغزالي قد أمسك بزمام نفسه فلم تجرفه المبالغات ، بدليل انه أخذ يميز من جملة الثقافة اليونانية التي سيطر عليها تقده ، جوانب يراها مفيدة ولا ضير على العقيدة الدينية منها ، كالرياضيات ، والمنطق الخالص ، ومع ذلك فقد كان يخشى على الناس أن يقسروا للفلاسفة الأقدمين أشياء صحيحة كهذه ، فيتوهمون أن كل ما قاله الفلاسفة لا بد أن يكون صحيحا كذلك .

لا ، لم يكن النظر العقلى - عند الغزالي - هو وسيلة ادراك الحق ، والحق هو الله سبحانه ، وانما الوسيلة لذلك هي الحدس الصوفى ، فكان بقوله هذا بمثابة من واجهته ثقافة « العقل » الدخيلة ، فلاذ بما قد افغى واستراح اليه ووجد فيه الدفاء ، الا وهو القلب ونبضته ، والوحي وهدايته .

٣

ويخطئ من يظن أن قوائم الهيكل الثقافى الأصيل قد غيرها الزمن ، حتى وأن تغيرت جميع القضايا المطروحة للنظر ، فاذا تحدثنا عن « الثقافة العربية الحديثة » فلا بد من التفرقة الواضحة بين « المنظار » من جهة ، و « الموضوع » الذى ننظر اليه من جهة أخرى ، فهناك موضوعات للنظر أثارها مشكلات العصر لم يكن لنا بد من التعرض لها ، لأنها تمس حياتنا فى الصميم ، ومن تفكيرنا فيها توالدت « الثقافة العربية الحديثة » لكننا نسأل هنا : باى منظار نظرنا ، وعن أى موقف فكرى صدرنا ؟ وتلك هي « المواجهة » .

واننى لأزعم أن الموقف الفكرى الذى صدرنا عنه فى مواجهتنا للعصر ، هو نفسه الموقف الفكرى الذى صدر عنه أسلاف لنا

عندما فوجئوا بثقافة جاءتهم من اليونان : ففريق اراد ان يجعل من الثقافة الجديدة اداة ينتفع بها في حل مشكلاته ، وفريق آخر رفضها رفضا ، وكان الرافضون هم الفئة التي استجابت لها عامة الناس طوال القرون التالية ، نعم ان هنالك فريقا ثالثا ثار على الهيكل نفسه ، وخرج منه بل خرج عليه ، وحاول العيش مع الغرباء ، بغية ان يتبعه الآخرون ، لكن سرعان ما تبين لهؤلاء والناس ، أنهم انما فرضوا على أنفسهم عزلة قد تفيدهم الى حين ولكنها لن تكون جزءا باقيا من « الثقافة العربية الحديثة » .

أريد ان اكون في هذا الموضع واضحا غاية الوضوح ، فليست أدافع ولا أهاجم ولكنني أصف ، فاقول ان الثقافة العربية الحديثة اذا واجهت العصر بمقولاتها ، لم تجد مقولاتها تلك معدة كل الاعداد لتلقى مادة العصر ، فانقسم رجال الثقافة عندنا ثلاثة مذاهب : مذهب وجد الصيد نافرا من القفص ، لكنه لم يزل به حتى طوعه بعض التطويع فاستكان له ولو الى حين ، وفي رحاب هذا المذهب تقع الكثرة الغالبة من اعلام الأدب والفكر في تاريخنا الحديث : محمد عبده ، والعقاد ، وطه حسين ، وتوفيق الحكيم وغيرهم ، فهؤلاء جميعا - على اختلاف نزعاتهم واذواقهم - لم يرفضوا العصر ، لكنهم حاولوا ان يصوغوه في قوالب الثقافة العربية الاصلية ، مع تفاوت بينهم في درجة النجاح ، ومع هؤلاء القادة يذهب معظم المثقفين . ومذهب آخر وجد الصيد نافرا من القفص فاستغنى عن الصيد ، واحتفظ بالقفص يضع فيه من كائناته المألوفة ما يجده حاضرا بين يديه ، وفي هذا المذهب تقع جماعة لا حصر لعددتها ممن ملأوا أوعيتهم من كتب التراث ، وغضوا انظارهم غضا عن العصر بكل ما يضطرب به من قضايا ومشكلات فكرية ، ومع هذه الجماعة تذهب عامة الناس من غير المثقفين . ومذهب ثالث وجد الصيد نافرا من القفص ،

فحطم القفص وجرى مع الصيد حيث جرى ، وهؤلاء قلة قليلة لا تجد بأسا في أن نمحو صفحاتنا محوا ، لنملأها بثقافة العصر وجده كما هي معروفة في مصادرها ، بغير تحريف ولا تعديل . فمن ذلك ترى جماعتين من الجماعات الثلاث ، هما اللتان تصدتا للعصر ، احدهما بتعديله ليلائم قالبنا الموروث ، والأخرى بغير تعديل فيه ، ملقية في اليم القالب الموروث ، وأما الجماعة الثالثة ، فقد لاذت بالهروب في حصونها ، فلا مواجهة بينها وبين العصر ، ومن ثم قلنا أن نسقطها من حسابنا ، برغم كثرة عددها ، وبرغم أنها هي التي ظفرت بتأييد الجماهير .

وكذلك نستطيع أن نسقط من حسابنا - في موضوعنا هذا - تلك القلة القليلة التي ، وإن تكن قد شاركت العصر في مشكلاته الفكرية وقضاياها ، إلا أنها قد شاركته كما يشاركه رجال الفكر من اصحاب الحضارة الغربية نفسها ، فكان هذه الجماعة المستغربة تنظر الى الأمور بعين أوروبية أو أمريكية ، وكل ما لها من انتماء الى الثقافة العربية الحديثة هو أنها تكتب ما تكتبه باللغة العربية ، ولعل أهم ما قامت به في صنعها ذلك ، هو أنها عرضت على الأمة العربية ثقافة الغرب ، لا عن طريق الترجمة المباشرة ، بل عن طريق تمثيلها لتلك الثقافة ثم عرضها بأسلوب حي فيه روحها وشخصيتها ، فإثن كانت الفئة الكبيرة التي لاذت بالمأذى بغير تعديل ، قد خرجت من ميدان المواجهة بالفرار ، فإن هذه الفئة الصغيرة التي دمجت نفسها في حاضر الغرب كما هو ، قد خرجت هي الأخرى من ميدان المواجهة بالدوبان في عالم غير عالمهم ، وتبقى بين أيدينا جماعة واحدة ، هي التي اضطلعت بالمواجهة الثقافية بكل ما في هذه الكلمة من أبعاد ، وأعنى تلك الجماعة التي تستقطب جمهور المثقفين ، والتي جعلت همها أن تسوق ثقافة العصر في مقولات الثقافة العربية كما عرفها التاريخ .

ولكن ما هي ثقافة العصر التي نواجهها أو لا نواجهها ؟
 أحسب أننا في هذا الموضوع مطالبون بشيء من التحديد ، فأغلب
 الظن أن تمر كلمة « العصر » على قارئها أو سامعها ، فيعدها
 اسما كالأسماء التي نسمى بها الأشياء لنميز بعضها من بعض ،
 وحقيقة الأمر غير ذلك ، لأن « العصر » ليس شيئا محددا يشار
 إليه بقولنا هذا هو ، وإنما هو خضم من الأحداث والكائنات
 تتشابه حيناً وتتفكك حيناً آخر ، وهي ما تنفك في حركة
 دائمة تحذف منها وتضيف إليها ، فإذا تذكرنا أننا فوق ذلك كله
 نتحدث عن فترة زمنية بلغت ثلاثة أرباع القرن ، أدركنا كم هو
 جزاف أن نرسل القول الواحد ليشير إلى هذا المركب كله دفعة
 واحدة .

فأقل درجات الحيلة والحدر ، تقتضيها إلا نطلق التعميم
 الواحد ليشمل أهل هذا العصر جميعا ، وذلك لأن « العصر »
 ليس واحدا بالنسبة للجميع ، فقد يعيش رجلان في محيط
 واحد وفي لحظة واحدة ، فإذا كل منهما قد انصرف بانتباهه إلى
 جانب غير الجانب الذي انصرف إليه زميله ، فينتج عن ذلك أن
 يكون لكل منهما عصره ، ورغم اشتراكهما في أرض واحدة تظلهما
 لحظة بعينها ، والأمثلة من حولنا تعد ألوفا لأفراد من الناس
 يعيشون معا في محيط زمني واحد ، ومع ذلك فقد اكتفى أحدهم
 من ذلك المحيط بطعامه وثيابه ، وأما فكره فقد اختار أن يقيم
 في فترة زمنية سلفت، بينما استدير غيره ذلك الذي سلف لا يكاد
 يدري من أمره شيئا ، يعيش بفكره مع ما تصدره مطابع اليوم
 عن مشكلات اليوم ، اتقول عن هذين أنهما يعيشان في عصر فكري
 واحد ؟ خذ مذاهب الفلسفة — مثلا — تجد لكل مذهب عرفة
 الناس داعيا ونصيرا في عصرنا هذا ، فما يزال بيننا دارسون

هم من أعظم الدارسين ، قصرُوا أنفسهم على الفلسفة الأفلاطونية،
أو الأرسطية ، أو على مذاهب المتكلمين أو المتصوفة من المسلمين،
انقول عنهم أنهم ليسوا من أبناء العصر دون أن نجاوز الحق ؟

وأن الأمر في ذلك لشبيه « بالبيئة » الطبيعية التي تحيط
بعدد من الناس ، فيظن للوهلة الأولى أن هؤلاء جميعا يعيشون
في بيئة واحدة ، فإذا ما أعمت النظر قليلا الفيت كلا منهم قد
اتجه بنظره واهتمامه الى جانب من البيئة غير ما اتجه اليه
جاره ، فقد يكون هذا الجار فلاحا يتقن زراعة أرضه ، ثم
لا يهتم بعد ذلك شيء ، على حين أن صاحبنا الأول دارس للآثار،
أو باحث من البترول ، أو فنان جاء ليرسم لوحاته من وحي هذا
المكان ، فالمكان واحد ، لكنه بالنسبة للرجلين بيئتان مختلفتان.

ونعود الى سؤالنا الأول : ما هي ثقافة العصر التي نواجهها
أو لا نواجهها ؟ أنها يقينا ليست كل فكرة جرى بها قلم في صحيفة
أو كتاب بل هي مختارات من تلك الحصيلة الكبرى ، وجدناها
ذات صلة مباشرة بحياتنا ومصرنا ، فوقفنا عندها قبولا
أو رفضا أو تحليلا ينتهي بتعديل وتبديل ، أن الحدث الواحد
قد يكون أضخم حدث بالنسبة لسوينا ، ولكننا حياله متفرجون،
وهل في هذا العصر ما هو أضخم من إطلاق الصواريخ التي تغزو
الفضاء ؟ فلملي أجباً القارئ إذا ما زعمت له بأن هذه الضجة
الكبرى تكاد لا تكون جزءا من ثقافة عصرنا نحن ، التي نواجهها
أو لا نواجهها ، لكن قارن ذلك بحدث آخر ، هو اقحام إسرائيل
على أرضنا ، وانظر بأى معنى وإلى أى مدى قد دخل هذا
الجانب من الاستعمار الذى هو من علامات العصر ، في دينانا
الثقافية ، بحيث لم يعد منا واحد يستطيع أن يفض عنه النظر

فالعصر - إذن - من الوجهة الثقافية ، وبالنسبة الى
الثقافة العربية الحديثة على وجه التحديد ، هو تلك الأفكار

والأحداث التي مست حياتنا فاثارت اهتمامنا عن اخلاص لا تكف فيه ، ولا جدال في ان اخطرها جميعا وأعمها شمولاً وأعماها أثراً ، هو القفزة الهائلة التي قفزتها العلوم الطبيعية في عصرنا ، بكل ما تبعها من نتائج ، كانت أحداها سسعار المستعمرين ، وكانت الأخرى خشية منا على الدين أن تهتز مكانته في نفوس المؤمنين ، فلو تقصينا ما كتبه الكاتبون حول هذين المحورين : ما كتبوه دفعا للمستعمر ودفاعا عن الحرية ، ثم ما كتبوه بيانا لقوة الدين أمام غزوات العلم الجبارة ، تارة بالتدليل على أن الدين والعلم لا يتناقضان ، وتارة أخرى بالتقليل من شأن العلم بالقياس الى الدين ، أقول أنا لو تقصينا ما كتبه الكاتبون حول هذين المحورين ، لوجدناه قد ملأ رقعة فسيحة من مجال نشاطنا الثقافي الحديث .

والتشابه — كما ترى — شديد بين وقتنا اليوم في مواجهة العصر ومؤثراته ، وبين وقفة أسلافنا في مواجهة مثلها ، ففي كلتا الحالتين كان الوافد « عقلا » لولا أن هذا العقل في الحالة السابقة تمثل في الفلسفة اليونانية ، وهو في الحالة الحاضرة متمثل في العلوم الطبيعية ، لكن جوهر المواجهة واحد في الحالتين: في الماضي حاول أسلافنا أما أن يدللوا على أن التوافق تام بين نتائج العقل واملاء الوحي ، وأما أن يبينوا أن الثقافة العقلية الدخيلة ليست بدات نفع ، أن لم تكن ضارة بإيمان المؤمنين ، وكذلك في حالتنا الراهنة قد وقفنا الوقفة نفسها أمام العلوم الفازية ، فأما — وهو الأغلب — جعلنا لها ميدانا وللدين ميدانا آخر بحيث لا يتعارضان ، وأما استخفنا بمزاعم العلم ، إيماننا منا بأن الروابط السببية التي يعتز بها العلم ، قد تنفصم بقدرة القادرين من أصحاب الخوارق ومن اليهم .

ومهما يكن من أمر ، فذاك عنصران من مقومات « العصر » الذي واجهتها الثقافة العربية الحديثة : المطالبة بالخرية

السياسية ، ثم بالحرية على إطلاقها في شتى الميادين ، والدفاع عن الدين ضد أى تشكك محتمل نتيجة لسيادة العلوم الطبيعية ونجاحها الذى خطف الأبصار ، يضاف الى هذين العاملين عوامل أخرى تنفرع عنها ، منها ما قد أدى اليه الاقتصاد الحديث القائم على العلم والصناعة من فجوة هائلة بين الفنى والفقير ، سواء كان ذلك على مستوى الأفراد أو على مستوى الأمم ، مما أنشأ موضوعا خطيرا تحدى رجال الفكر والأدب ، الا وهو المساواة العادلة بين الناس كيف تتحقق ، وما صورة المجتمع التى تعمل على تحقيقها ، ومن تلك العوامل أيضا تلك المقارنات العجيبة التى كثرت وتنوعت ، فى محاولة الكشف عن طبيعة الإنسان ما هى ؟ أهو العقل أم الوجدان ؟ أهو الشعور الواعى أم اللاشعور ؟ وكذلك من العوامل التى تحرك ثقافة العصر ، فواجهناها نحن بالقبول أو الرفض تحديد العلاقة بين الإنسان والعالم الذى يعيش فيه ، ترى هل تفصل بينهما الفواصل بحيث يمكن القول بأن الذات الإنسانية فى طرف والعالم فى طرف آخر ، أم أن الإنسان ظاهرة طبيعية كأى ظاهرة أخرى ؟ .. تلك وأمثالها أسئلة ملأت ثقافة العصر ، ورددنا عليها بمواجهات تنوعت باختلاف المفكرين والأدباء .

على أن ذلك كله اجمال وسبيلنا الآن أن نفصله .

٥

يستهل الشهرستانى كتابه « الملل والنحل » (القرن الثانى عشر الميلادى) بفقرة يوضح فيها منهجه فى عرض المذاهب الفكرية التى ينوى عرضها فيقول : ان هنالك طريقتين فى الترتيب ، الاولى أن نتخذ من المسائل أصولا ، ثم نورد فى كل مسألة مختلف الطوائف والرجال الذين تحدثوا فيها فنقارن

بينهم ، والثانية أن نتخذ من الرجال والمؤلفين أصولا ، ثم نورد مذاهبهم في مختلف المسائل ، ثم يقول انه اختار لنفسه الطريقة الثانية .

وأراني أميل الى الجمع بين الطريقتين بحيث تكمل أحدهما الأخرى ، فلقد أسلفت القول - بناء على الطريقة الثانية - أن رجال الثقافة العربية الحديثة ينقسمون طوائف ثلاثا في مواقفهم من العصر وقضاياها : فطائفة منها رفضت العصر ولاذت بالتراث وحده ، كمن تطرفوا في وجوب الأخذ بمبادئ الشريعة في تنظيم الحياة، وكن تناولوا الفكر بمثل ما تناوله مصطفى صادق الرافعي. وطائفة ثانية قبلت العصر بحذافيره ، فاذا تعارض مع أحوال التراث العربي رفضوا التراث ، مثل فرح انطون ، وسلامة موسى ، وسعيد عقل ، وأما الطائفة الثالثة فهي التي صنعت لنا ثقافتنا العصرية ، لأنها هي التي زودت نفسها بكل الزادين : الثقافة العربية الأصيلة وثقافة عصرنا ، وأخرجت منها مزيجا هو الذي نطلق عليه بحق « الثقافة العربية الحديثة » وفي مقدمة هؤلاء : طه حسين ، والعقاد ، وتوفيق الحكيم ، وأمين الريحاني، وميخائيل نعيمة ، وسائر من سار على هذا النهج القويم .

وعلى أساس هذه الطائفة الثالثة وحدها ، نطبق أول المنهجين اللذين ذكرهما الشهرستاني ، وهو المنهج الذي يتخذ من « المسائل » أصولا له ، فما علينا الا أن نعرض لأهميات القضايا التي جذبت انتباهنا وأثارت اهتمامنا من مشكلات العصر ، لنرى كيف عالجها رجال الطائفة الثالثة هؤلاء ، فنعلم أنهم في معالجتهم لها ، كانوا عربا وكانوا معاصرين في آن معا ، فقد كانوا عربا بما حافظوا عليه في أنفسهم من أسس هي نفسها الأسس التي قام عليها البناء الثقافي العربي منذ قديم ، وكانوا معاصرين بمبادئ الموضوعات التي تناولوها .

وأولى انقضايها هي قضية العلم وما استتبعه من تقنية وصناعة ، فمهما تكن لعصرنا هذا من خصائص تميزه ، فهو عصر العلم التقنى بلا نزاع ، وما كان أحد منا ليتردد في قبول هذا العلم النظرى من حيث نتائجه ولا من حيث تطبيقاته ، وكيف له أن يتردد في حقائق من شأنها أن تقاب وجه الحياة المادية نحو الأصح والامتع والأيسر ، بل أننا على مدار الخمسين عاما الأخيرة ، استطعنا أن نحول التعليم في مدارسنا وجامعاتنا من تعليم كان أقله علما وأكثره مواد انسانية ، الى تعليم أصبح أكثره علما وأقله تلك المواد الانسانية - كما يسمونها .

الى هنا ولا اشكال ، ولكن ذلك كله - عند النظر الفاحص - لا يعدو السطح الظاهر الى الباطن الخبيء ، ان أخذنا للعلم من حيث نتائجه وطرق تطبيقه في أجهزة نستخدمها في البيوت وفي المصانع ، لم يجاوز هذه القشرة العملية الظاهرة بحيث يتغلغل الى الداخل فيغير من وجهة النظر ، وذلك لأننا أخذنا الثمرة ولم نأخذ الشجرة بجذورها ، أخذنا النهاية ولم نأخذ المنهج الذى أدى اليها ، والنظرة التى تضمنتها ، فالعلم العصري ينطوى على أسس ليست هي الأسس التى عرفناها في بنائنا الثقافى العربى ، فكان لا بد لنا من أحد أمرين : إما أن نرفض البناء الجديد كله أسسا وجدرانا ، وبذلك ن عزل أنفسنا عن العصر عزلا تاما ، وإما أن نقبله أسسا وجدرانا كذلك ، وبذلك نخرج على نظرتنا ذات الطابع التميز ، وكان هذان الموقفان هما بالفعل موقف الطائفتين الأولى والثانية على التتاييم ، من الطوائف الثلاث التى ذكرناها ، لكن فاجأتنا الطائفة الثالثة - التى هي العمود الفقرى للثقافة العربية الحديثة - بموقف وسط ، فيه مرونة برغم ما فيه من مفارقة منطقية ، وذلك أن أصحابها قبلوا العلم ورفضوا الأسس التى ينطوى عليها ، كأنما هم قبلوا الجدران القائمة ورفضوا الركائز التى أقيمت عليها هذه الجدران ، ولا عليهم أن يقال لهم ان ذلك لا يتسق مع الصورة المنطقية

الشكلية ، ما داموا قد وجدوا في هذا الموقف ما يريح الأنفس ويحل الاشكال .

وذلك أنك لا تستطيع أخذ العلم النظري الحديث ، دون أن تغتنم الى انه قد انبنى على تغيير في وجهة النظر ، نقل الانسان من البحث عن « اسباب » الظواهر ، الى البحث عن « قوانينها » ؟ وقد كان البحث التقليدى عن الأسباب ثم عن أسباب الأسباب ، وهلم جرا ، ينتهى بالفلاسفة دائما الى ما كانوا يسمونه « بالعلة الأولى » أو السبب الأول ، وكانت هذه العلة الأولى فى تصورهم لا تكتفى بذاتها الا اذا كان من طبيعتها أن تحرك سواها لكنها هى نفسها ساكنة وثابتة ، والقول بالعلة الأولى يتفق مع الايمان الدينى بوجود الله ، وهو ايمان رأينا أنه يقع فى الصميم من البناء الثقافى العربى على طول العصور ، فاذا جاءت النظرية العلمية اليوم واستغنت عن الأسباب فى تسلسلها ، وقنعت بالصيغ الرياضية التى تؤلف مجموعة القوانين العلمية ، فقد انحصرت فى « الطبيعة » ذاتها ، كيف تتفاعل عناصرها ، وعلى أى القوانين تسير ؟ وطرحنا من حسابها سؤالين كان لهما فيما مضى كل الخطر : ما الذى أحدث .. ؟ وإلى أى غاية .. ؟

ها هنا يقع الحرج للمثقف العربى الذى لا يجد بدا من مسابقة العصر فى علمه وتقنياته وتطبيقاته ، وها هنا أيضا وجد رجال الطائفة الثالثة التى أشرنا اليها ، الشجاعة والمهارة معا ليعلموا حكمهم بأن « العلم وحده لا يكفى » وعند هذه النقطة يكمن اعرق جلد فى مواجهة الثقافة العربية الحديثة للعصر فليس منا واحد لم يحس فى نفسه القلق الشديد اذا طولب بتر أطرفين من مجال النظر : طرف القوة التى أحدثت ، وطرف القاية التى من أجلها أحدثت ؟ وفى يقينى انه حتى أولئك الذين أرادوا أن يكونوا علميين تجريبيين بكل ما تقتضيه وجهة النظر الجديدة ، لم يستطيعوا مصالحة أنفسهم ، وبقي القلق فى

ضماثرهم يؤرقها ، اذن فهذه هى نظرتنا التى تريخنا ، وهى أن
نضيف الى عالم الشهادة غيبا مستورا ، واذا كان عالم الشهادة
بحاجة الى مشاهدة وتجربة لادراكه ، فالغيب ادراكه يبنى على
إيمان .

ولك بعد ذلك أن تطالع ما كتبه أعلام الثقافة العربية
الحديثة من هذه الزاوية ، لتجد صحائفهم مليئة بهذا التطاع
الذى يجاوزون به المادة ، دون أن يتنكروا للعلم المؤسس على
هذه المادة وطبيعتها ، إيماننا منهم بأن التعلق بما وراء المادة ،
إضافة تنفع الإنسان ولا تنقص من العلم شيئا ، ويكفيها
هنا مثالا أو ثلاثة نسوقها من هؤلاء الاعلام :

كان طه حسين عقلانيا خالصا ، على نهج العلم والعلماء ،
حين أصدر كتابه عن « الأدب الجاهلى » سنة ١٩٢٦ ، حتى
ظن الناس أنه قد ذهب مع عقلانية العصر الى المدى الذى ينسبه
روح الثقافة العربية ، حتى اذا ما أقبل على الناس عام ١٩٣٣ ،
أصدر لهم طه حسين رائعته الأدبية « على هامش السيرة » وفي
مقدمة هذا الكتاب ، يقول : « أنا أعلم أن قوما سيضيعون
بهذا الكتاب لأنهم محدثون ، يكبرون العقل ، ولا يشقون الا به ،
ولا يطمنون الا اليه ، وهم لذلك يضيعون بكثير من الأخبار
والأحاديث التى لا يسيغها العقل ولا يرضاها .. وأحب أن يعلم
هؤلاء أن العقل ليس كل شيء ، وأن للناس ملكات أخرى ليست
أقل حاجة الى الغذاء والرضى من العقل » .

وأما توفيق الحكيم ، فتكاد كل مسرحية من مسرحياته
تفصح عن هذه العقيدة ، وهى عقيدة طالما ساقها الكاتب صريحة
لا تحتاج منك الى استدلال وبحث ، فهو يؤمن بأعمق الإيمان
بوجود قوة غيبية لا قبل للإنسان بردها ، فان أوهمه عقله
المحدود بأنه قادر على فرض ارادته ، حدثت المفاجعة ونزلت

المأساة ، فلا مندوحة للإنسان عن حصر معرفته العقلية في حدودها تاركا لإيمانه ما وراء تلك الحدود ، وأنا لنرى الكاتب في « عصفور من الشرق » يخاطب الغرب الذي أخذه الغرور بعلمه ، فيقول : « ماذا صنع لنا العلم ، وماذا أفدنا منه ؟ الآلات التي أتاحت لنا السرعة ؟ وماذا أفدنا من هذه السرعة ؟ البطالة التي تلم بعمالنا ، واضاعة ما يزيد من وقت فراغنا فيما لا ينفع .. » ولكنه برغم هذه النبرة اليائسة من العلم وحضارته ، لا يريدنا أن نستغنى عنه ، فهو لا يفتأ يذكرنا مسرحية بعد مسرحية ، أن على العقل أن يرتاد الكون الى آخر مستطاعه ، ثم يسلم الزمام بعد ذلك لادراك الوجدان .

وتقرأ العقاد نثرا أو شعرا ، فترى العقيدة نفسها ، فالكون عنده روح تلمسها بيد من المادة ، أى أن الروح هي حقيقة الوجود ، والمادة وسيلتنا الى معرفتها ، وان هذه الطبيعة بكل ما فيها هى السنة تنطق بالروح الكامنة وراءها ؟ ولذلك فليس العقل وليست الحواس (وهذه هى أدوات العلم) بمستطاعة وحدها أن تدلنا على الحق ، وانما وسيلتنا الى ادراك الحق هى الوجدان .

٦

ومن الأفكار التى ميزت عصرنا ، واستجابت لها الثقافة العربية الحديثة بضروب شتى من المواجهة العنيفة التى بلغت حد الثورات الشعبية الجارفة ، فكرة « القومية » ، وهى فكرة تمتد جذورها الى أول يوم قامت فيه تجمعات بشرية ، لكنها اكتسبت فى عصرنا أبعادا جديدة ، جعلتها - مع التجوز - تعد من معالم العصر البارزة ، فمن أعجب المفارقات أن هذا العصر قد شهد من وسائل الاتصال ما لم يحلم به أى عصر مضى ، بحيث باتت أبعد مطارح الأرض رهنا بدفعة صغيرة من اصبع ،

فإذا أنت هناك ، ومع ذلك فقد فرقت بين شعوب هذا العصر فواصل لم يشهدا عصر آخر ، فكانما خشي الناس - من أبناء هذا الوطن أو ذلك - أن تغمرهم موجة التقارب فإذا هم قد اضاعوا خصائصهم المميزة ، فطفقوا يشددون القبضة على كل علائم التمييز : اللغة والمعدات والثياب والفنون الشعبية وغيرها وغيرها ، فزاد ذلك من ظهور الفوارق القومية شدة ، وكلما كان اللقاء بين الأمم على صعيد دولي أوسع ، كان الحرص على إبراز الخصائص القومية أشد وأقوى .

واقصد تلازمت فكرة القومية في بلادنا بفكرة الحرية السياسية ، وكان ذلك أمرا طبيعيا ، لأننا وقد خرجنا من سلطان الأتراك لنقع في قبضات المستعمر الغربي ، لم نجد حافزا يجمع قوانا في حركة المقاومة أفل أثرا من الدعوة الى ضم صغوفنا تحت راية القومية ، واذن فنستطيع القول بأن صدامنا مع المستعمرين ، كان هو الذي ألهب شعورنا بقوميتنا ، لكنها لم تكن « قومية » بمعنى واحد على طول الطريق ، بل بدأت قوميات اقليمية ، وانتهت الى قومية عربية مشتركة ، وتخلل هذه وتلك نداءات الى قوميات طائفية ، كالفرعونية في مصر ، والفينيقية في لبنان .

والذي يهمنا في موضوعنا هذا ، هو ما أحدثته هذه الحركة القومية بشتى معانيها وأهدافها ، من صلات ثقافية بيننا وبين مصادر الثقافة المصرية ، وحسبنا في هذا المجال أن نذكر أن عشرات المؤلفين الذين كتبوا مئات البحوث والكتب في موضوع القومية ، يكادون جميعا أن يكونوا ممن استمدوا ثقافتهم من معين الثقافة الغربية ، ويندر جدا أن تجد مؤلفا واحدا ذا خطر في هذا الميدان ممن اقتصر ثقافتهم على تراثنا العربي وحده ، فماذا يعنى ذلك الا أن تكون فكرة « القومية » من النقاط الهامة التي حدثت عندها مواجهة ثقافية بيننا وبين عصرنا ؟ لقد كنا

في هذا الميدان كالمحارب الذي يستمد سلاحه من عدوه ليحاربه به ، اقرأ مثلا هذه الفقرة المأخوذة من خطاب لمفكر عربي النقاء في مؤتمر عربي : « أن الجماعات في نظر علماء السياسة لا تستحق هذا الحق (حق القومية الواحدة) إلا اذا جمعت - على رأى علماء الألمان - وحدة اللغة ووحدة العنصر - وعلى رأى علماء الإيطاليين وحدة التاريخ ووحدة العادات ، - وعلى مذهب سياسة الفرنسيين - وحدة المظلم السياسي ، فاذا نظرنا الى العرب من هذه الوجوه الثلاثة ، علمنا أن العرب تجمعهم وحدة لغة ، ووحدة عنصر ، ووحدة تاريخ ، ووحدة عادات ، ووحدة مطمع سياسي ، فحق العرب بعد هذا البيان ، أن يكون لهم على رأى كل علماء السياسة دون استثناء حق جماعة ، حق شعب ، حق أمة » ، فلنلاحظ هنا كيف يبني المفكر العربي حق العرب في أن يكونوا قومية واحدة ، على مذاهب الغرب ، ليكون مفهوما لأبناء الغرب حين يتحدث اليهم بلغتهم .

وأنه لجدير بالذكر هنا أن نقول أنه اذا كانت القومية حلما يتغنى به الشعراء أو أئمة السياسة ، فإن الفضل في ذلك درجة ثقافته ، ولم تعد فكرة تقتصر على عليّة المثقفين ، او حاملا يتغنى به الشعراء أو أئمة السياسة ، فإن الفضل في ذلك هو لرجال الثقافة العربية الحديثة ، الذين كتبوا وكتبوا ، وشرحوا وشرحوا ، حتى بلغت الدعوة كل فرد من أبناء الأمة العربية من أقصاها الى أقصاها، فلربما وجدت هذه الأمة مختلفة على قادة السياسة ، لكنك واجدها على اتفاق يكاد يكون تاما على المثقفين ، فالشاعر الكبير ، والكاتب المرموق ، يتخطى حدود اقليمه ، ليصبح شاعر الجميع وكاتب الجميع بغير تمييز ولا تفرقة ، فلا نقول عن أحمد شوقي أنه من مصر ، ولا أمين الريحاني أنه من لبنان ، ولا معروف الرصافي أنه من العراق ، ثم لا نميز بالقومية الاقليمية طه حسين أو العقاد أو الزهاوي ، الا على سبيل استيفاء الملامح الفردية لكل منهم ، وأما من حيث الواحد منهم شاعر أو كاتب ، فهو عربي وكفى .

ولعل فرعين تفرعا من « القومية » بمعناها السياسي :
 ان يكونا أجدر باهتمامنا في موضوعنا ، وهما : اللغة العربية وهل
 نأخذ بعامياتها المتنوعة أو بفصاحتها المشتركة ؟ ثم اللغة العربية
 وهل نكتبها بأحرف عربية أو نكتبها بأحرف لاتينية ؟ فهاتان
 مشكلتان اشتجر حولهما خلاف بين المثقفين ، حتى لنراهما
 يكونان جانباً ملحوظاً في تاريخنا الثقافي الحديث، نعم أن مشكلة
 الكتابة بأحرف عربية أو لاتينية قد أوشكت على الزوال ، بعد
 أن اشتد صراخها في ثلاثينات هذا القرن وأربعيناته ، لكن
 مشكلة الفصحى والعامية ما زالت قائمة على أشدها، وربما كان
 ذلك بسبب النهضة المسرحية ، التي استدعت منا تفكيراً جاداً في
 لغة الكتابة المسرحية ماذا تكون ، ثم تتسع المشكلة عند نفر قليل،
 لتشمل الكتابة على أطلاقتها .

لقد ارتبطت فكرة « القومية » بالاهتمام باللغة ارتباطاً
 عضوياً ، لا يجعل أحدهما بمعزل عن الأخرى ، مهما يكن موقف
 الكاتب ، لكننا نستطيع المجازفة بشيء من التعميم المقبول ، إذا
 قلنا أنه كلما أحس الكاتب رغبة مخلص في تدعيم للقومية العربية
 العربية ، أحس بالتالي ضرورة أن تحافظ اللغة الفصحى على
 مقوماتها ، والعكس صحيح ، فكلما أراد الكاتب — عن قصد
 مباشر أو غير مباشر — مناهضة القومية العربية لأي سبب من
 الأسباب — طائفاً كان السبب أو ثقافياً — أراد بالتالي أن يلتمس
 وسيلة يتدرع بها إلى التخلص من الفصحى وما يتبعها من أصول
 وقواعد ومفردات ، ولقد رأينا جميع من تناولوا القومية العربية
 بالبحث العلمي من كتابنا — ساطع الحصري ، وأنطون زريق ،
 وحازم نسيه ، وغيرهم كثيرون — يختلفون على العوامل المكونة
 لبلك القومية ، أيها يتقدم أيها في قوة الأثر ، لكنهم يتفقون على
 أن اللغة لها المكانة الأولى في بناء القومية العربية .

ومجرد الاهتمام باللغة — على أي وجه كان — هو اهتمام
 بتجديد العلاقة بين حاضرنأ وماضينأ ، لكننا نزيد الأمر تخصيصاً

فنقول - مع إدوارد سابير في كتابه « اللغة » - أن اللغة من حيث هي أداة للثقافة ، تقع في مستويين فهناك المستوى الذي تكون فيه العلاقة بين اللغة والواقع الحسى علاقة مباشرة أو كالمباشرة ، فإذا تحدث المتحدث ، كان السامع يتابع حديثه وعينه على شئون الواقع ليطباق بين الرمز اللغوى من جهة وأوضاع العالم الفعلية من جهة أخرى ، لكن هنالك مستوى آخر للغة ، وذلك حين يصوغ المتكلم أو الكاتب عبارته ، فإذا بها تقع على أذن السامع وكأنها هابطة من مصدر مجهول ، وهنا تراثنا نصفى ، ونترك الحق فيما نسمعه ، دون أن يدور في خلدنا أن يكون مصدر هذا الحق ما حولنا من شئون الحياة الجارية ، فكانما أمثال هذه العبارات ليس لها صاحب يحتكرها ، أو كأن الوجود كله عندئذ هو الذى يتكلم العربية بهذه العبارات ، ليصور بها جوانب من الحقائق الأزلية الأبدية .

ونعود الى الهيكل الصورى الذى اشرنا اليه في اول هذا المقال ، زاعمين انه بين قوائم الثقافة العربية الأصيلة ، فقد كان أهم ما ذكرناه عندئذ مقابلة بين « المطلق » و « عالم الحوادث » ، وما لم تكن وقفة المثقف العربى - مهما يكن ميدانه - وقفة تجمع بين هذين الطرفين ، لا من حيث يكون « المطلق » استخلاصا من عالم الحوادث الجزئية ، بل من حيث هو موجود واجب الوجود يفرض نفسه على مجرى الأحداث ، فمثل ذلك المثقف يتر الصلة بينه وبين « الأصالة » بالمعنى الذى يرد « الأصالة » الى الأصول الأولى ، وعلى أساس ذلك الهيكل الصورى للثقافة العربية ، نقول أن اللغة العربية التى كونت تراثنا الأدبى ، هي لغة صادرة عن المستوى الثانى - المستوى الأصمق - الذى قلنا عنه أن العبارة الصادرة عنه تجيء وكأنها لغز متكلم فرد ، أو كأنها قيلت بلسان الكون كله ، ولعله لا يصعب على المتعقب أن يلاحظ أن الفرق الجوهرى بين أنصار « القديم » وأنصار

« الجديد » في حياتنا الثقافية الحديثة ، هو في طريقة استخدام اللغة : استخدامها بالطريقة المبهمة الموحية كما كان شأنها ، وبذلك نجعلها وكأنها هي صادرة عن « المطلق » من فوق رؤوس الحوادث ، أم نستخدمها بالطريقة الواضحة المباشرة التي نتتبع بها حوادث الحياة الجارية ووقائع الطبيعة المحسوسة ؟ لو كانت الأولى كنا من أنصار « القديم » ولو كانت الثانية كنا من أنصار « الجديد » وتترك لصاحب الموهبة أن يلتبس لنفسه طريقا يجمع بينهما ، فيكون هو « الكاتب الذي جمع التجديد الى الأصالة » ، كما هي الحال مع طه حسين وغيره من أعلام الأدب العربي الحديث .



بدأ العالم العربي الحديث صلاته بحضارة عصره ، حين جاءته هذه الحضارة غازية غالبية متسلطة ، فما هي الا ان زالت عنه الدهشة ، حتى اخذ يحاول الخلاص ، لذلك كانت فكرة « الحرية » نقطة تماس بين المقيمين والقاهر ، وكما هي الحال في سائر الميادين ، اخذنا المبادئ النظرية من الغرب الظاهر ، لنحاربها بها ، والا فلو اعتمدنا على محصولنا الموروث وحده في المطالبة بالحرية والاحتجاج لها ، لما وجدنا ما يحقق الغاية .

بدأنا بفكرة الحرية السياسية ، كما نرى عند مصطفى كامل ، وأحمد لطفى السيد ، وعبد الرحمن الكواكبي وغيرهم ، لكن سرعان ما تفرع معنى الحرية وتمددت أوجهه ، من حرية المرأة عند قاسم امين ، الى حرية الأديب والشاعر في اختيار مادته وأسلوبه ، وفي هذا كان لكل فترة روادها ، فالعقاد وزميله عبد الرحمن شكرى وإبراهيم المازنى في الربع الأول من القرن ، وجماعة الرومانسيين التي أطلقت على نفسها جماعة أبولو في ثلاثينات القرن ، ثم دعوة الى أن يكون الأدب هادفا نحو عدالة

اجتماعية بين الناس ، وذلك بعد الحرب العالمية الثانية .
وما استهل عقد الخمسينات حتى توالى الثورات الشعبية ،
بادئة بثورة مصر سنة ١٩٥٢ ، ثم فى العراق وسوريا والجزائر
واليمن والسودان وليبيا من اقطار الوطن العربى ، تعمل كلها على
توسيع معنى الحرية ليجاوز الحرية السياسية ويشمل الحرية
الاجتماعية كذلك .

ولسنا نذكر هذه اللمحة الخاطفة عن موضوع « الحرية »
والى اى مدى بعيد شغل وما زال يشغل الثقافة العربية بكل
ابعادها ، اقول اننا لا نذكر هذه اللمحة الخاطفة من موضوع
« الحرية » لتؤدى ما يؤديه تاريخ سياسى يكتب عن الوطن
العربى فى عصره الحديث ، بل نذكرها لنسأل على ضوئها : كيف
كانت مواجهة الثقافة العربية للعصر فى هذا الميدان ؟ .

فضلا عن مواجهة الصراع السياسى الذى انتج لنا مقالات
سياسية ممتازة على ايدى كبار كتابنا ، مما لا اظن القارئ بحاجة
الى مزيد من معرفة به ، اود ان اسوق ضربا آخر من المواجهة
فى ميدان « الحرية » قد لا يرد وريدا سريعا على الخواطر ، وهو
مواجهة « الشمولية » فى السياسة وفى الصناعة ، بموقف يصون
للأفراد حياتهم حتى لا تنجرف فى التيار ، نعم ان هذه المقاومة
ملحوظة ايضا فى ثقافة الغرب المصرية نفسها ، بما قد نشأ
هناك من فلسفة وجودية تمنح للفرد حق الحياة المستقلة المسؤولة
بقدرات يتخذها فى المواقف التى تصادفها وتتطلب منه القرار
على طريق دون طريق ، وهى وجودية تبدأ بالفلسفة لتنتشر الى
كل ضروب الثقافة من ادب وفن ، حرصا منها على الا يتجانس
الأفراد بفعل المحاكاة وحدها ، كأنما هم آلات صبت فى قالب
واحد ، فلو تركنا عوامل العصر - سياسية كانت أم صناعية -
تفعل فيها بغير تدخل منا ، لانتجت الإنسان ذا البعد الواحد -
على رأى هربرت ماركيز فى كتابه المعروف بهذا العنوان - وهذا

البعد لواحد هو ما يتجانس به الفرد مع سائر الأفسراد ، لكن فطرة الانسان تدعوه في الحاح الى أن يتميز من سواء واذن فلا بد من اضافة عمق التمييز الى سطح التجانس ، ليحىء الانسان بسطحه وبعمقه متكامل التكوين، يحقق الهدفين : التفرد بما يميزه والتجانس مع غيره بما لا يميزه .

ولقد سارعت الثقافة العربية المعاصرة الى التقاط خيوط المذهب الوجودى حتى قبل أن يصاب الناس في الوطن العربى بكل ما من شأنه أن يصيبهم لو اكتملت لهم حياة العصر من علم تقنى وصناعة ، ولا غرابة أن نجد أطرافا متناثرة من المذهب الوجودى على اقلام كتابنا وشعرائنا ، حتى لقد أصبح هذا المذهب جزءا مألوفاً من ثقافة العامة فضلا عن الخاصة من المثقفين ، لكننا لو وقفنا عند هذا الحد - وعند هذا الحد يقف أكثرنا - نكون قد محونا أصالتنا ، اذ لا يكون ثمة فرق بين عربى وفرنسى وإيطالى في وجهة النظر ، ما داموا جميعا يشتركون في صورة واحدة من مقاومة المصير في نزوعه نحو طمس الفردية من الأفراد .

والذى حدث هو أن رجالا من الفئة الممتازة التى تصنع لنا الثقافة العربية الحديثة : لكى تجمع بين الجديد والأصيل ، لجأت الى الاطار الثقافى العتيق ، واستعانته به في توكيد الفردية للأفراد ، فوجدته في ذلك - والحق يقال - خير معين ، لأنه اطار قائم اساسا على موضوعية القيم ، واعنى أن طريق الانسان في حياته - من حيث معايير الصواب والخطأ - مرسوم له بمجموعة من المقاييس أعطيت له الهاما ووحيا ، وهذه المقاييس الموحى بها لتهدى عالم الحوادث ، مشحونة بما يذكر الانسان الفرد أنه فرد مسئول عما يأخذ وعما يدع باختياره المصير ، وانظر الى رجال الأدب والفكر جميعا ، واحدا واحدا ، فلا تكاد تجد منهم احدا لم يلجأ الى تصوير البطولات العربية التقليدية ،

تصويرا يراد به تجسيد القيم الأصلية في تراثنا ، وهى قيم لا تدع مجالا لريبة مرتاب ، فى أن حرية الفرد حق له وواجب عليه فى آن معا ، فهو من ناحية حياته الخاصة مسئول عن اختياره يوم الحساب ، وهو من ناحية حياته الاجتماعية مسئول عن تقويم المعوج حيثما رآه : العقاد « بعقرياته » الكثيرة ، وطه حسين بمن أرخ لهم من الخلفاء الراشدين ، وكذلك هيكى والحكيم وسائر افراد الزمرة الكريمة من حملة الأعلام ، التى لم يكفها القديم وحده ، ولم تندفع الى الجديد وحده ، بل صبت هذا فى اطار من ذاك ، فكان لنا من المركب ثقافة عربية حديثة .

ومرة ثانية تلفت الانظار الى أن الثقافة العربية بموقفها هذا ، هى بمثابة من رفض العصر فى ركن ركن من بنائه ، ففى المرة الأولى أشرنا الى ما تقتضيه علمية العصر من اكتفاء بظواهر الطبيعة وقوانينها ، فرفضت ثقافتنا مثل هذا الاكتفاء ، وأضافت باطننا الى الظاهر وغيبنا الى الشهادة ، وما هى ذى مرة أخرى تجد العصر - وهو عصر النسبية بلا جدال - قد استدبر كل فكرة تأخذ بمطلق من المطلقات الكثيرة التى كانت تأخذ بها العصور الماضية ، ومنها القيم - أخلاقية كانت أو جمالية أو كائنة ما كانت - فإذا كان المكان والزمان نسبيين تختلف عنهما الحقائق باختلاف موقع الرائي ، فما بالك بتقديرات الانسان عن الجيد والردىء والجميل والقبيح ؟ انها مسائل مرهونة كلها بما ينفع بل ذهب اصحاب التحليلات الفلسفية فى عصرنا ، وهم الذين عنوا بنقد الكلام لتمييز ما يكون منه ذا معنى وما لا يكون ، الى أن المبارات الدالة على قيمة من القيم ، هى عبارات بغير « معنى » وذلك حين يقصد « بالمعنى » مقابل خارجى تشير اليه الجملة الميئة .. هذا هو العصر فى وقفته ازاء « القيم » ، فتجىء ثقافتنا العربية المعاصرة (وقد غرضنا النظر عن ينحاز منا نحو الثقافة المصرية كما هى قائمة فى مصادرها ، بغير تعديل) وترفض هذه الوقفة التى تحيل كل « قيمة » الى وجهة نظر ذاتية ، لا يؤيدها

ولا يدحضها ، أن تجيء عند الآخرين وجهات نظر توافقها أو تعارضها ، فالقيم - بناء على إطارنا الثقافي الأصيل - هي كسائر الحقائق الروحية ، أمور ليست من صنعنا ، إنما هي هناك ، ننسجها إليها ببصائرنا كما ننسجها بأبصارنا إلى الشمس والقمر ، وعلينا أن نهتدي بهديها ، كما يهتدي الملاح بالنجم القطبي الثابت ، وعلى المنحرف عن هديها تقع التبعة يوم يكون الحساب .

كذلك تقف ثقافتنا العربية الحديثة موقف الرفض الصريح من معظم ما يذهب إليه العصر بالنسبة إلى حقيقة الإنسان ، فأغلب الرأي الذي نراه منعكسا في العلوم وفي كثير من التيارات الفلسفية التي تسير العلوم (إذ هنالك تيارات فلسفية رافضة ، موقفها شبيه بموقفنا) هو أن الإنسان ظاهرة من ظواهر الطبيعة ، نبحثه بالمنهج نفسه الذي نبحث به سائر الظواهر ، لأنه إذا اختلف عنها فهو اختلاف في درجة التركيب والتعقيد ، لا في النوع ، وإذا كانت فكرة « التطور » ، في عصرنا هي الفكرة ذات السيادة في كل التفسيرات العلمية والفلسفية على السواء - على اختلافهم في تحديد الخصائص الرئيسية للتطور ، فإن النتيجة التي تلزم عن مبدأ التطور هذا ، هي أن نفس الأعلى بالأدنى ، بمعنى أننا إذا أردنا إدراكا صحيحا لكائن من الكائنات أو لموقف من المواقف أو مرحلة من المراحل ، فعلى أن نحللها إلى المكونات البسيطة التي دخلت في تركيبها ، وليس الإنسان بالشاذ في هذا التعميم ، فإذا أردنا دراسة الإنسان دراسة علمية دقيقة تغض النظر عن « قيمته » وتحتصر البحث في « حقيقته » الواقعة ، كان حتما علينا أن نرده إلى أصوله التي نشأ عنها ، وبإلطبع قد كانت هذه الأصول في مرحلة من التطور ، أسبق من الفروع التي نشأت عنها ، فقد نرده إلى طبائع حيوانية ، بل قد نرده آخر الأمر إلى مجموعة من تفاعلات كيميائية إذا استطعنا .

وتأسيساً على هذه النظرة العصرية ، وجدنا مدارس علم النفس في دراستها للإنسان قد تختلف في الأصول التي ترد إليها سلوكه ، لكنها تتفق في أن هذا هو منهج النظر ، فهذه مدرسة فرويد - مثلاً - ترد السلوك الإنساني إلى أصول دفينية من اللاشعور ، أي أنها تفسر الطبقة العليا من كيان الإنسان بالطبقة الدنيا ، وبهذا ينحل « العقل » إلى جذور ضاربة في غرائز الحيوان ، وهذه هي مدرسة أخرى أقرب إلى روح العلم الحديث من فرويد ، وأعني بها مدرسة « السلوكيين » ، الذين يحللون السلوك تحليلًا يرد إلى أفعال منعكسة ، ومرة أخرى نلاحظ أن الطبقة السلوكية العليا تفسر بالطبقة السلوكية الفطرية الدنيا .

هذا هو العصر .. ولكننا بحكم إطارنا الثقافي الأصيل ، نشعر بالقلق الشديد إذا نحن أنزلنا الإنسان هذه المنزلة التي تسلكه مع الطبيعة في عقد واحد ، وإذا نحن هبطنا « بالعقل » إلى درجة تجعله وظيفة عضوية كسائر الوظائف التي تؤديها أعضاء البدن ، لأن هذه النظرة من شأنها أن تؤدي بنا إلى إنكار ما بعد الموت ، ومن ثم استمسكت ثقافتنا العربية بنظرتها التقليدية الأصيلة التي تفرق بين بدن وروح ، لتكون هذه التفرقة مدخلا إلى تفرقة أعم ولعلها أهم ، بين دنيا ودين ، بين حياة أولى وحياة آخرة .

هما اتجاهان متضادان تراهما في مختلف الثقافات ومختلف العصور : فاما أن يميل أصحاب النظر الفلسفي أو العلمي إلى « تعقيل » الطبيعة ، واما أن يميلوا إلى « تطبيع » العقل ، الأولون « روحانيون » والآخرون « ماديون » والفكرة السائدة في عصرنا هذا هي أميل إلى تطبيع العقل ، أي إلى جعل العقل ممكن التحليل بحيث يترد إلى ظواهر طبيعية صرف .. وهو ما ترفضه الثقافة العربية الحديثة من عصرنا .

ونسأل بعد الذي قدمناه : ما موقف الثقافة العربية الحديثة

فى مواجهة العصر ؟ فتجيب : هو موقف الراض للمبادئ
والجنور ، ولا بأس عليه بعد ذلك أن يقبل بعض النتائج مبتورة
عن مبادئها ، ويقبل بعض الثمار مستغنيا عن جذورها التى
أنبتتها .

فقد وجدنا العصر متميزا بالعلم التقنى ، وهو علم يقتضى
وراء ذلك أن نحصر النظر فيما يخضع للتجربة من ظواهر الطبيعة،
لا نمد البصر الى ما كان قبل ذلك ولا الى ما سوف يكون بعد
ذلك ، فلا الأسباب الأولى تهمنى فى مجال العلم ولا الغايات تعيننا،
فقبلنا من العصر نتائج العلمية النظرية ، وأجهزته وآلاته ،
ورفضنا أن نحصر النظر فى دنيا الظواهر الطبيعية لما يحصرها .

ووجدنا العصر متميزا بالنظرة النسبية التى ترفض المطلقات
حتى فى المجال العلمى الدقيق نفسه ، بله أن يرفضها فيما هو
نسبى بطبيعته كالقيم ، فقبلنا النسبية فى الفزياء وما إليها ،
لكننا تشبثنا بالقيم المطلقة الموضوعية التى نزع منها حقائق
أزلية لا سبيل الى الاختلاف عليها بين انسان وانسان .

ووجدنا العصر أميل أن يجعل الانسان ظاهرة كغيرها
من ظواهر الطبيعة ، يخضع للبحث العلمى بالطريقة نفسها التى
تخضع بها الفزياء أو علوم الحياة ، فرفضنا أن ننظر الى الانسان
تلك النظرة التى تسوى بينه وبين سائر الكائنات .

موقف العرب من المذاهب الفلسفية المعاصرة

من أفدح الكوارث التي يشقى بها المشتغلون «بالفلسفة» ،
انها - في العصر الواحد - لا تستقر لنفسها على معنى واحد ، حتى
لقد ينظر الرائي فاذا هو أمام ضروب من النشاط العقلي اختلف
بعضها عن بعض ، ومع ذلك فكلها « فلسفة » على حد سواء ، ثم
جاء عصر الناس هذا ، فزادت الكارثة فداحة ، لأن ضروب ذلك
النشاط العقلي قد ازدادت تشعبا ، وأوشكتنا أن نبليغ حدا يستحيل
معه الاجماع على رأى واحد فيما عسى أن يكون مجال البحث عندما
نسمى هذا البحث « فلسفة » والباحث « فيلسوفا » ، وذلك لأن
موضع الاختلاف فيما مضى كان ينحصر - عادة - في موضوع البحث
الفلسفي ماذا يكون ؟ وأما اليوم فقد اتسعت هوة الخلاف بحيث
تناول منهج البحث أيضا كيف يكون ؟

كان العصر الواحد - فيما مضى - يكاد يتفق على هدف واحد ،
يضعه المفكرون أمامهم ليشتخصوا اليه جميعا بأبصارهم ، ثم يكون
التباين بعد ذلك في الوسيلة التي يراها كل منهم محققة لذلك
الهدف ، بعبارة أخرى ربما كانت أوضح : كان لكل عصر مسألته
الرئيسية يطرحها أمام الناظرين ، فيكون الاختلاف بعد ذلك في
« الحلول » المقترحة لتلك « المسألة » المتفق عليها من الجميع .

انظر مى نظرة عجلى الى مراحل التاريخ الفلسفى :

فمصر «ما قبل سقراط» اتفق على مسألة واحدة ، هي جوهر
الوجود الذى يكمن وراء المتغيرات ، اليس البادى أمام حواسنا
هو أن الموجودات يتحول بعضها الى بعض ، فما هو اليوم تراب قد
يتحول غدا ليصبح شجرة وثمره ؟ فما هو ذلك الجوهر الثابت

الأصيل الذى يلبس اليوم لبوسا فاذا هو تراب، ويلبس غدا لبوسا آخر فاذا هو شجرة أو ثمرة ؟ كان ذلك هو السؤال ، اتفق عليه الجميع ، ثم اختلفت اجاباتهم عنه .

وذهب ذلك العصر اليونانى الأول ، وذلك عصر كان سقراط فاتحته ، فاخفى سؤال وظهر سؤال ، اتفق عليه العصر كله ، ثم اختلفت عنه الاجابات ، وكان السؤال هذه المرة هو هذا : ماحقيقة الانسان ، وعلى أى أساس ينبغي أن يقيم سلوكه فردا ومجمعا ؟ وهكذا دار البحث حول « الانسان » فى أخلاقه وسياسته وغيره وشره وسعادته وشقائه وفنائه وخلوده ، لكن الرأى اختلف عندما عرض رجال الفكر الفلسفى حلولهم للسؤال المطروح .

وذهب عصر قديم وجاء عصر وسيط - فى الغرب المسيحى وفى الشرق الاسلامى على السواءفاتفق الفلاسفة هنا وهناك على الهدف ، واختلفوا على الوسيلة ، اذ اتفقوا جميعا على أن يكون هدفهم تحليلا لمفهومات الدين بحيث يقام البرهان على أنه لا تناقض - عموما - بين دين جاء وحيا وبين فلسفة أنتجها فلاسفة اليونان عقلا ، غير أن وحدانية الهدف لم تمنع أن يكون لكل مفكر فكرته التى يعرضها للحل .

ثم دخلت أوروباوحدها هذه المرة - تاريخها الحديث بنهضة أخرجتها من عبورها الوسطى ، فكان السؤال الرئيسى المطروح طوال قرون ثلاثة امتدت من عصر النهضة الأوروبية - فى القرن السادس عشر - الى عصرنا هذا الأخير الذى بذرت بذرتة فى القرن الماضى ، هو : كيف يعرف الانسان ما يعرفه عن الطبيعة الخارجية أو عن نفسه الباطنية أو عن الله ؟ ولذلك رأينا معظم الجهد منصرفا الى تحليل « العقل » لئرى كيف يعمل ، فنفهم بذلك كيف حصل ما حصله من معرفة ، لكن الاتفاق على السؤال لم يكن معناه أن يتفق المجيبون على جواب .

ثم جاء عصرنا هذا ، فلم يكن كسوابقه متفقا - بشكل واضح
ظاهر - على المسألة المطروحة ، مختلفا على حلولها ، بل تعددت
فيه المسائل الرئيسية نفسها ، فانقسم المفكرون حيالها ، كل فريق
منهم يؤثر لنفسه احداها دون الباقيات ، ولم يكن فى ذلك من
بأس ، لانه قد يعد علامة غنى لا علامة فقر ، وجئنا نحن - أعنى رجال
الفكر الفلسفى فى الأمة العربية - وأردنا أن ننقل عن الغرب فى هذا
الميدان ما أستطعنا نقله ، فلم نقصر أمر التفرق على اختلاف فى زاوية
النظر ، بل جاوزنا ذلك ، فتحول الميدان على أيدينا ميدانا للصراع
الفكرى ، يتبادل فيه الاطراف ألوان السباب ، فضاع الحق فى غمرة النقع
المثار ، فاذا تذكرنا ما لابد أن يبقى مذكورا دائما ، وهو أنه لا المسائل
المثارة مسائلنا نحن أثرتها منبثة عن أزمات فى ضمائرنا عانيناها ،
ولا الحلول المعروضة حلولنا نحن ، كدنا الذهن حتى انتهينا اليها ،
وانما المائدة بكل ما عليها أعدها طهارة غيرنا ، ولم يكن منا الا أن
استويننا على المائدة الممدودة لناكل ، كل من الطبق الذى يشتهي -
عرفنا كيف أن صراعنا الفكرى كان أجدر به سوانا ، لأن الأمر كله
بالنسبة إلينا كالشعر المستعار وضعناه فوق رؤوسنا وضعنا دون
أن ينبت من جلودنا ويتفدى بدمائنا ، ها هنا يكون التفرق تمزقا
هو الى أن يكون علامة فقر أقرب منه الى أن يكون علامة غنى .

ومع ذلك فقد كان فى وسع الفكر العربى أن يقف أمام اختلافات
الفلسفة المعاصرة ، ليلتمس لنفسه مدخلا فيها ، يكون ذا صلة
بحياتنا ، وفى هذا المقال محاولة فى هذا السبيل ، لكننا نريد أولا
أن نرسم للقارئ حقيقة الموقف الفلسفى فى عصرنا بخطوط عريضة ،
لنعلم يشارك فى قبول المحاولة أو رفضها .

ان من الأفكار القديمة ما قد فقد قيمته فى الموضوع الذى قيل
فيه أساسا ، لكنه ربما صلح وسيلة للتوضيح فى موضوعات أخرى ،
من ذلك فكرة مشهورة لأرسطو عن « العلل الأربع » التى ظن أنها
السبيل الى تعليل أى شئ - نريد تعليله ، فافرض مثلا أننا نعلل

لتمثال مقام فى ميدان من مدينة ، فأولا - نسال عن الفنان الذى نحته (وهذا هو ما أسماه أرسطو بالعلة الفاعلة) ، وثانيا- نسال عن الغاية التى من أجلها صنع الفنان هذا التمثال ، فإذا عرفناها كانت هى ما أسماه أرسطو بالعلة « الغائية » ، وثالثا - نسال عن المادة التى صيغ منها التمثال ، فتكون هى العلة « المادية » ورابعا - نسال عن أسلوب صياغته ، فيشار لنا الى مقومات هذا الأسلوب فىكون ذلك هو «العلة الصورية» -بهذه الاسئلة الاربعة، واجاباتها الاربعة ، يتم لك تغطية المجال من جميع جوانبه ، فيتم لك فهم ما أردت أن تفهمه .

هى فكرة أرسطية قديمة ، اذ لبثت هذه «العلل الاربعة» على مر الزمن تتآكل وتتساقط واحدة بعد أخرى ، كلما وجد المشتغلون «بالعلم» انهم لم يعودوا بحاجة اليها فى تفسيراتهم العلمية للظواهر المختلفة ، حتى زالت كلها الآن ، ولم تعد فكرة «السببية» نفسها ذات شأن فى ميدان العلم ، اذ حلت محلها فكرة أخرى ،هى فكرة «القانون العلمى» الذى يصاغ فى دالة رياضية لا تميز بين سبب ومسبب ، بل تحدد المتغيرات الداخلة فى موضوع البحث وطرائق تجاوبها أو تفاعلها بعضها مع بعض ... فكرة أرسطية قديمة اذن هى فكرة «العلل الاربعة» ، لكننى سأستعين بها على توضيح الموقف الفلسفى فى عصرنا ، وانى لأراها تعين .

عصرنا يعج بنتائج العلم ، ويضرب ويموج بتفخيرات الأنظمة الاجتماعية جميعا ، ومهمة « الفلسفة » أن تفهمه ، فإذا صنع الفلاسفة فى هذا السبيل ؟ أريد أن أصورهم للقارىء- وكأننا هم جماعة وقفت أمام الحضم الهائل الذى هو عصرنا بكل ما فيه ، وأخذت تسال الأسئلة الأرسطية الأربعة ، لكنها سألت تلك الاسئلة من سائلين متفرقين ، أعنى أن الشخص الواحد لم يسال الأسئلة الأربعة كلها، بل اكتفى لنفسه بسؤال واحد، وترك البقية للآخرين، فاكتمى كل منهم بدوره بسؤال واحد ، فكان أن سال فريق :

ما الذى أدى الى الموقف الراهن كله؟ (كانه يسأل عن العلة الفاعلة) وكان أشهر الاجابات فى ذلك جواب المادية الجدلية؟ وسأل فريق آخر سؤالاً آخر : ما الهدف من هذا أو ذلك مما نقول ونسمع ؟ (سؤال عن الغاية) وكان أشهر الاجابات جواب الفلسفة البرجماتية وسأل فريق ثالث سؤالاً ثالثاً : مم صنع هذا العلم كله وهذه المذاهب الفكرية كلها، بمعنى : على أى نحو نسجت اللحمة بالسدى ليتكون هذا القماش الفكرى الممدود أمامنا ؟ (سؤال عن الكيان ومادته) وكان أشهر الاجابات فى ذلك جواب الفلسفة التحليلية ويلحق به جواب الوضعية المنطقية ، وسأل فريق رابع سؤالاً رابعاً : اليس من حقنا أن نفترض بأن وراء هذا الفكر كله البادى فيما يقال ويكتب، وعياء ذا خصائص معينة ، لابد من النظر اليه قبل أن ننظر الى ما نبع منه ؟ (سؤال عن العلة الصورية) وكان أشهر الاجابات هنا اجابة مذهب الظاهراتية (الفينومينولوجيا) ويلحق به الفلسفة الوجودية .

ذلك مخطط تقريبي لجوانب الموقف ، أفلم يكن الانصاف يقتضى أن ننظر الى هذه الوقفات الأربع باعتبارها مكملة احداها لبقيتها، ما دامت كل منها تقنع بجانب واحد وتترك الثلاثة الجوانب الأخرى لسواها ؟ نعم ، ولكن يحلو دائماً لمن لا يرى الموقف فى مجمله أن يقول : ان هناك « صراعا » مذهبيا بين اتجاهات أربعة تغطي الميدان الفلسفى المعاصر ، وحقيقة الأمر عندنا هى الا صراع، بل تكامل ، والفهم الكامل يتطلب الاجابات الأربع جميعا ..

لكنى أرسل حديثى وكأنما القارىء على علم كاف بهذه الاتجاهات الرئيسية الأربعة : المادية الجدلية، البرجماتية، الفلسفة التحليلية ، والظاهراتية ! وأحسبني مطالبا بشيء ولو يسير من الشرح ، ليتاح لنا جميعا بعد ذلك أن نشترك فى التفكير : ما موقف الفكر العربى من هذا كله ؟

أما المادية الجدلية ، فهي « مادية » بمعنى أن مرد الكائنات جميعا الى مادة ، على أن « المادة » هنا لا تعنى خصائص سكنوية ثابتة لا يصيبها تغير ، اذ أن مادة الطبيعة دائبة التطور والتغير وفق قوانين « الجدل » (الديالكتيك) ، والمقصود « بالجدلية » هو اقرب شيء الى ما يحدث بين متحاورين يتعارضان ، أحدهما يقول الرأى والآخر يقول نقيض ذلك الرأى،حتى اذا ما تصادم النقيضان تولد عنهما رأى ثالث هو الصحيح ، أو قل ان « الجدلية » هي عملية شبيهة بما يحدث اذا أنت « جدلت » أو ضفرت خيطين ليتكون منهما - آخر الأمر - ناتج يحتويهما معا ، فهكذا الحال فى الطبيعة وفى المجتمع ، يتصادم أثناء سيره التقيضان فيتولد وضع جديد ، وبذلك يتحقق التطور .

وانهم ليصوغون قوانين السير الجدلى هذا فى ثلاثة : أولها أن يعد التناقض مقوما أصيلا فى الطبيعة،لأنه كان يستحيل التغير الى جديد مالم يكن فى صلب القديم ما ينقضه ، وثانيها أن هذا النقض الذى ينسخ الحالة الأولى لينقلها الى حالة جديدة ، لا بد بدوره أن يجد هو الآخر ما ينقضه ليدوم السير على طريق التطور، وثالثا أنه كلما تراكمت التغيرات من جنس واحد ، وصلت حدا انقلب معه ذلك الكم المتراكم الى كيف جديد ، أى الى حالة من جنس آخر ، وهكذا يسير العالم : من وضع معين قائم الى نقيضه، ثم الى وضع ثالث يؤلف بين النقيضين ، وما أن يصبح هذا الوضع الجديد هو الأمر الواقع حتى ينسخه نقيضه فالى وضع يجمع النقيضين وهلم جرا .

وتطبيقا لهذا السير المثلث الخطوات ، على تاريخ الانسان ونظمه الاجتماعية ، تنشأ ما يسمونها «بالمادية التاريخية»،ومؤداها أنه لما كان البناء الاقتصادى للمجتمع هو أهم جوانبه ، ثم لما كان هذا البناء الاقتصادى قائما على ما ينشط به الناس نشاطا عمليا، نتج عن ذلك أن جوهر الانسان ليس هو أنه كائن يعقل الفكرة

النظرية (الحيوان الناطق كما كان يقال عنه) بل هو الكائن الذى « يعمل » العمل المنتج فى زراعة أو تجارة أو صناعة أو فيما شئت من ضروب النشاط فى دنيا الاقتصاد ؟ وبهذا المعيار يتحد الفكر بالعمل اتحادا يجعلها حقيقة واحدة ذات وجهين ، ومن ثم جاءت عبارة ماركس المشهورة « لقد حاول الفلاسفة تفسير العالم بطرق شتى ، مع ان المهم هو أن يغيروه » - ورجائي أن يحتفظ القارئ بهذه النتيجة التى جعلت لنا الفكر وعمليات التغيير شيئا واحدا ، لأننا سوف نرى هذه النتيجة نفسها أو ما يقرب منها - فى المذاهب الفلسفية الأخرى ، مما يكاد يجعلها هى روح عصرنا وصميمة ، وقد يوحى لنا بالموقف الذى نريده للفكر العربى .

يعتقد أنصار المادة الجدلية أن فلسفتهم هى الفلسفة العلمية ، لأنها هى التى تتناول واقع العالم تناولا علميا سليما ، ولعلمهم فى استخدامهم لكلمة « العلمية » انما يقصدون « المادية » ، فالمعرفة العلمية كلها مرهونة بما هو مادى وبما هو واقع فى التجربة الحسية ، فإذا كانت هنالك كائنات عضوية ، رددناها جميعا الى أصل لا عضوى ، وإذا لحظنا فى أنفسنا حالات وعمليات وجدانية أو عقلية ، أرجعناها كلها الى أساس فسيولوجى ، فهما تكن النظرية العلمية ومهما يكن موضوعها ، فما لم تكن قابلة للرد الى ما هو واقع فى التجربة الحسية ، تجردت من علميتها وأصبحت لغوا - ومرة أخرى نرجو القارئ أن يحتفظ بهذه النتيجة التى تحتم أن تنبنى النظرة العلمية على تجربة وتطبيق ، لأنها نتيجة سنصادفها فى الأخرى فى مذاهب فلسفية غير المادية الجدلية ، مما قد يشير الى أنها علامة تميز المعرفة العلمية اليوم ، ومما قد يوحى بما نجعله أساسا ضروريا فى الموقف الذى نختاره للفكر العربى .

إذا حق لنا القول عن « المادية الجدلية » (ومعها المادية التاريخية) بأنها فلسفة للتاريخ ، بمعنى أنها تصوب النظر الى

الماضى لترى كيف سار حتى انتهى به السير الى الحالة الحاضرة
 الراحنة ، حق لنا كذلك أن نقول عن فلسفة « البرجماتية » انها
 فلسفة المستقبل ، بمعنى أنها تقيس الأمر الراهن الى ما يترتب
 عليه من نتائج عملية تستطيع الحكم عليه بقبول أو برفض، ان المعنى
 الحقيقى للفكرة - أى فكرة - هو مجموع التصرفات العملية التى
 تؤديها بناء عليها ، فاذا كان لديك ما تزعم له انه « فكرة » ، ثم
 بحثت فلم تجد عملا واحدا تؤديه بناء عليها ، فاعلم انها ليست من
 الفكر فى شىء، لقد كان « تشارلس بيرس Charlespeirce » أمام
 البرجماتية فى العصر الحديث (وتبعه على التوالى ثلاثة آخرون :
 وليم جيمس ، وشلر ، وجونى ديوى ، فكانت أربعتهم عمدة
 المذهب البرجمائى) ، وفى العبارة الآتية التى قالها « بيرس »
 ما يبرز أهم خصائص هذا المذهب: « اذا كانت لديك فكرة، وأردت
 تحديدا لمضمونها ، فانظر : ماذا عسى أن يكون لها من نتائج تطبيقية
 فى دنيا العمل ، ثم اجمع هذه النتائج العملية معاً ، يكن لك قوام
 فكرتك » ، وبعبارة أخرى ، ان قولك : « انى أعرف كذا » مساو
 لقولك : « انى أستطيع أن أعمل كذا » وما ليس فى وسعك أن
 « تعمل » به شيئا ، لا يكون لك به « علم » ، لأن علما بلا عمل
 يؤديه ، كلام ينقض نفسه بنفسه .

ويتصل بالبرجماتية اتصالا وثيقا مذهب يقال له « مذهب
 الاجرائية » فى فهم المعانى أو الافكار ، فالفكرة معناها هو مجموعة
 الاجراءات التى نجريها فى تحقيقها ، وهو قول - كما ترى - مطابق
 لما تقوله البرجماتية ، لولا أن « الاجرائية » لا تقصر الأمر على
 الاجراءات المادية التى تتم فى سلوك منظور ، بل توسعه حتى تشمل
 به الاجراءات التى تتم فى العقل ، كما يحدث فى تناولنا لمسألة
 رياضية أو ما يشبهها .

ولنعد بالقارىء الى نتيجتين أوردناهما فيما سبق

ورجونا ان يحتفظ بهما في ذاكرته ، وهما : ان الفكر وعمليات
التغيير وجهان لشيء واحد ، وان التجربة على الواقع المحسوس هي
أساس التفكير العلمي ، فنرى ان البرجماتية برغم اختلافها عن
المادية الجدلية في « اتجاه » النظر ، الا انهما يشتركان في رفض
« التاملات » العقيم ، التي لا تلد للناس « عملا » يؤدونه ، ولا تنسل
لهم « تغييرا » يبدلون به وجه الحياة اذا فسد .

ننتقل الآن الى جماعة ثالثة من أبناء عصرنا ، هي جماعة
« التحليل الفلسفي » و « التحليل المنطقي » (وبينهما اختلاف في
المعنى- نفرض عنه النظر) ، فلئن كانت المادية الجدلية تنظر الى
« سير التاريخ » وكيف انتهت الى ما نحن فيه ، وكانت البرجماتية
تنظر الى ما يراد عمله واجراؤه فيما هو آت من زمان ، فان
أصحاب التحليل يقفون حيث هم ليروا أولا ماذا تحت أقدامهم !
لنضرب مثلا موضحا حتى لا نشطح بالقارىء في سماء التجريد ،
افرض أن فكرة عرضت لنا ، تقول : « حضارة هذا العصر مادية ،
فماذا نحن صانعون بقول كهذا ؟ أم هل يراد به أن يمضى مع نسمات
الهواء حيث تمضى ونحن قاعدون له نستمتع ؟ كلا ، ان الفكرة
الجادة يراد بها أن تكون منطلقا لوثبة نشبها في هذا الاتجاه أو ذاك ،
وها هي ذى فكرة جادة كثيرا ما تعرض لنا على أقلام الكاتبين ،
فماذا نحن صانعون بها ؟ فلو كنت من أصحاب المادية الجدلية في
النظر ، لثبتت عنقي الى الوراء أنظر الى خطوات التاريخ كيف
كانت بحيث أنتجت لنا اليوم هذه « الحضارة المادية » ، ولو كنت
من أتباع البرجماتية لأرسلت بصرى الى أمام أبحث عن النتائج
الفعلية التي تترتب على هذه الفكرة ، فان وجدتها كانت هي نفسها
« معنى » الفكرة ، وان لم أجدتها كانت الفكرة يعوزها المعنى ،
وها نحن أولاء مع جماعة ثالثة هي جماعة « التحليل » ، فهؤلاء يؤثرون
القيام بعملية « تشریح » لهذا الجسم اللفظي أولا ، لئلا يمكن
أن يكون لهذه العبارة من معنى ، لا على أساس النتائج الفعلية
المتربة عليها كما قال البرجماتيون ، بل على أساس منطق اللفظ

نفسه ، اذ كثيراً جداً ما نرعى الفاظاً بعضها الى جوار بعض ، حتى يكتمل لنا بناء تقبله قواعد النحو ، لكن منطق العقل يرفضه ولكي يرفضه منطق العقل أو يقبله ، لابد بادىء ذي بدء من تحليله حتى نتبين عناصر بنيائه وما بين تلك العناصر من روابط ، وعندئذ يتبدى اللغو الفارغ من الكلام ذى المعنى .

لكن الأمر فى هذا التحليل ليس العوبة لاعب يلهو ، فما تكاد تهم به حتى تتوالى عليك أعوص المسائل ، وأهمها أن ترد العبارة التى بين يديك الى صورة يمكن أن يكون بينها وبين « الواقع » شبه فى التركيب اذا كانت صادقة ، وأن يمتنع هذا الشبه اذا كانت كاذبة ، فاذا تذكرنا أن حقائق الواقع هى دائماً « افراد » جزئية ليس فيها تعميم ولا تجريد ، بمعنى أنك لن تجد على ارض الواقع أو فى سمائه الا مفردات معينة محددة ، فهناك هذه الشجرة وهذا الرجل وذلك الطائر وتلك السحابة وهكذا ، أقول أننا اذا تذكرنا ذلك عرفنا أن تحويل الجملة المراد الحكم عليها بالمعنى أو بالخلو منه ، يجب أن يتجه نحو أن نستخرج منها قائمة طويلة من جمل لا تتحدث الواحدة منها الا عن « فرد » واحد، وعندئذ فقط يمكن المقابلة بين العبارة اللفظية من جهة ، ودنيا الواقع التجريبي من جهة أخرى ، ولنعد الى الجملة التى سبقناها مثلاً موضعاً ، وهى : « حضارة هذا العصر مادية » وأبدأ بكلمة « حضارة » ، فما هى مجموعة المفردات التى تتكون منها حضارة هذا العصر ؟ اذا قلت مثلاً : هى نتاج العلم ونتاج الفن و .. و .. ، كان علينا أن نعود الى كل واحد من هؤلاء ، فما نتاج العلم بالشئ الواحد الذى تمسكه دفعة واحدة بيديك ، وما نتج الفن بالشئ الواحد الذى تنظر اليه نظرة واحدة فى لمحة بعينيك ، بل نتاج العلم هو ألوف القضايا ، ونتاج الفن كذلك ألوف التماثيل واللوحات والمعزوفات الموسيقية ، وبعد هذا التحليل ، نعود فنضع كل فرد واحد من تلك الألوف ، وألوف الألوف ، فى جملة واحدة ، لنقول عنه انه « مادى » ، وقد نتبين ساعثن أن معظم الجمل فى هذه الحالة ستكون بغير معنى ، اذ ما معنى أن نقول عن

قانون علمي معين انه مادي ؟ وما معنى أن أقول عن لوحة فنية أو قطعة موسيقية أنها مادية ؟ وقد نمضي على هذا النحو من التحليل حتى نستيقن من أن العبارة التي تلوها الأقواء في استخفاف وأعنى عبارة « حضارة هذا العصر مادية » إنما هي صف من ألفاظ ينتهي بنا الى لا شيء ، أو قد ينتهي بنا الى معنى ، لكنه معنى ينتج لنا بعد عناء التحليل الذي يبين لنا ما نحن قائلوه .

ومدرسة التحليل هذه لا تجعل « العبارات » التي نقولها مجرد صور نعكس بها « أفكارا » في رؤوسنا ، بل يجعلونها هي هي الأفكار ، وبذلك نقلوا التقابل الذي كان الفلاسفة يجرونه بين « الفكر » و « الواقع » دون تحديد لطبيعة الفكر ، نقلوا هذا التقابل فجعلوه بين « العبارة اللغوية » و « الواقع » ، وبذلك لم يتركوا مجالا لكائنات شبيهة تمرقل سيرنا نحو الوضوح .

واني لأرجو القارئ هنا أيضا أن يحتفظ بهذه النتيجة ، وهي أن الجملة « والجملة = فكرة » لا يكون لها معنى إلا اذا وجدناها — بعد تحليلها الى عناصرها — على تقابل مع واقعة من وقائع العالم التجريبي ، وما لم نجد ذلك من الجمل « أي من الأفكار » كإن لفوا بغير معنى ، والقارئ اذا احتفظ بهذه النتيجة ، ثم ضمها الى ما كان احتفظ به من « اللادية الجدلية » ومن « البرجماتية » وجد نفسه أمام وجهة نظر مشتركة بين هذه الفلسفات المتباينة ، وهي ضرورة أن تكون العلاقة وثيقة بين الفكر والعمل .

أما « الظاهراتية » أو « علم الظواهر العقلية » أو « الفينومينولوجيا » فموقف رابع من الفلسفة المعاصرة يريد أصحابه تحليل الوعي الانساني في ادراكه للأشياء لعلنا نقع على حقيقته وحقيقة تلك الأشياء في آن معا ، نعم ، كانت هذه في مقدمة المحاولات التي بذلها الفلاسفة قبل « هوسرل » Husserl ، لكن هؤلاء الفلاسفة كانوا يفترضون دائما فروضا مسبقة على ضوئها يفهمون عملية الإدراك من وجهة نظرهم ، فإذا كانوا من التجريبيين قالوا ان نقطة البدء

فى الادراك هى « المعطيات » الاولى ، فراضين من عندهم ان تلك المعطيات الاولى لا تكون الا انطباعات تقع من الاشياء على حواسنا ، وان كانوا مثاليين أو عقلانيين قالوا ان الأساس الأولى هو وجود اطر صورية عقلية فى فطرة الانسان - يسمونها «منقولات» - فتكون هذه الاطر بمثابة الشباك لتصيد من الدنيا التى حولنا مضمونات من هنا وهناك ، حتى اذا ما امتلأ اطار معين بمضمون معين ، كان لنا بذلك شىء من المعرفة العقلية بالعالم المحيط بنا ، فسكان الجديد الذى دعا اليه « هوسرل » هو أن نواجه الأشياء بلا فروض مسبقة ، فتكون حقيقة الشىء الذى ندركه هى بالضبط كما ندركه ، حتى اذا ما سألنا سائل : اهى حقيقة حسية أم حقيقة عقلية ، أجبناه بأننا نرفض هذه التفرقة من أساسها ؟ فهذه الزهرة التى أراها وأعى صورتها لونا وشكلا ورائحة وكل شىء ، هى كما أراها وأعيها ولا تحليل لها عندى وراء ذلك ، فلا أنا بالذى يزعم أنها جاءتني معطيات حسية مبشرة أول الامر ثم قام ذهنى بجمع المبعثرات فى زهرة ، ولا أنا بالذى يفترض أن عقلى كانت به اطر صورية مركوزة فى فطرته هى التى جذبت اليها مدركات الزهرة وصبتها فى قوالها حتى تكاملت فى تصوورى زهرة ، وانما الذى أقوله هو اننى أدركت الزهرة كما أدركتها ، واذن فهذه هى حقيقتها .

على أن الذى يهمنا نحن من هذه « الظاهرانية » (وهى التى عنها تفرعت بعض فروع الفلسفة الوجودية الحاضرة) هو أن الوعي الذى نعى به الأشياء ليس بمثابة كيان مستقل قائم بذاته مثل الذراع أو اللسان ، وانما الوعي عبارة عن « انتباه » أو « التفات » ، ومن ذا الذى يتصور « الانتباه » كيانا له استقلاله وحدوده ؟ انه « اتجاه » أو « اشارة » ، انه كشماع الضوء يسقط هنا أو هناك فيظهر بسقوطه شىء ما ، وأهم ما يميز الوعي هو ما أسماه هوسرل « بالقصدية » ، أى أنه دائما يقصد باتجاهه المعين الى مسقط ما يسقط عليه فنذكره ، وعلى هذا الأساس (وأرجو من القارىء حصر انتباهه هنا لأهميته فى موضوعنا) يكون من التناقض أن ندعى بأننا نعى فكرة ما دون أن يكون لهذه الفكرة

ما تشير اليه في دنيا الواقع ، ان عملية الادراك لا تتم الا بهاتين الشعبتين معا : لفظة من الوعي ، وشيء معين تقصد اليه تلك اللفظة ، اما ان يقال عن اللفظة انها لا تلتفت الى شيء فذلك ينفي عنها طبيعتها ، أو ان يقال اننا ادركنا ما ادركناه بلا التفات اليه فهو تناقض ممتنع الحدوث ، لقد كان مما أخذه هوسرل على ديكرت ، قول ديكرت : « أنا أفكر .. » كأنه جزيرة وحده معزولة عن العالم وعن الآخرين ، على حين أنه محال أن تحدث عملية تفكير الا اذا تملتت بقصد معين يكون هو الشعبة الثانية التي يتم بها الموقف الادراكي ، فالأمر هنا كالمقص لا يكون مقصا باحدى شعبتيه دون زميلتها .

وبهذا الجانب من « الظاهرانية » نلتقي مع المذاهب الفلسفية الثلاثة التي اسلفناها ، في أنها جميعا تربط الفكر بالأشياء ، والا تنتفي عن الفكر طبيعته .

لقد قيل عن الفلسفة المعاصرة انها تتميز - عموما - بأنها جعلت مدارها الرئيسي هو البحث عن « المعنى » وبعض ما يقصد اليه بهذا الوصف ، هو انها أصبحت تشترط لكل فكرة تطوف بذهن ، ولكل عبارة ينطق بها لسان ، مشارا اليه ، تشير اليه الفكرة أو العبارة ، فيكون هذا المشار اليه هو مدلول الفكرة أو معنى العبارة ، فاذا لم نجد للفكرة المعينة أو للعبارة المعينة مشارا اليه في دنيا الواقع - سواء كان ذلك وجودا بالفعل أو وجودا بالامكان - لم نتردد في أن نقول عن الفكرة المزعومة انها تشبه الأفكار وليست منها ، وعن العبارة انها لفو بغير معنى ، ذلك هو موقف الفلسفة المعاصرة بأجمعها ، كأننا ما كان مذهبها ، مادية جدلية أو برجماتية ، أو تحليلية ، أو ظاهراتية ووجودية ، فماذا يكون موقف الفكر العربي من ذلك كله ؟

اننا لو قصدنا « بالفكر العربي » اشخاص ان رجال الذين حملوه ، تدريسا في الجامعات أو تحريرا في الكتب والمجلات ، وجدنا امرا عجبا ، لأننا واجدون هؤلاء الرجال قد اقتسموا فيما بينهم

تلك المذاهب الفلسفية الأربعة ، كل أخذ منها بما يتفق مع تكوينه العقلي ، فما من مذهب منها الا وقد كان له الاتباع المؤيدون العارضون الشارحون ، ثم أضيفت الى هؤلاء جميعا فئة خامسة انتشر أفرادها على مدارج المثقفين من أعلاها تخصصا الى أدناها علما ، وهى فئة جمعت قوما لا يكادون يعرفون عن عصرهم شيئا ، واكتفوا بزيادة كثير أو قليل يقطعونه من كتب الاقدمين ، وقد اقتضى دفاع هؤلاء عن انفسهم - أحيانا عن قصد ووعى وأحيانا أخرى عن غير قصد ولا وعى - أن يوجهوا سهام النقذ والشتم في كثير من الحالات - الى ما ليس يعرفون عنه شيئا ، اعنى أنهم يوجهونها الى انصر وفكره واهله ؟ فلنتركهم في كهوفهم يظلمون .

ولننظر الى المؤيدين لمذاهب عصرهم هذا ، على اختلافهم بعد ذلك في أى من تلك المذاهب يؤيدون ، وما هنا سنجد الأمر العجيب الذى أشرت اليه ، وهو أنه بينما المذاهب المعاصرة جميعا تتفق آخر الأمر في وجوب ارتباط الأفكار بالأشياء والأفعال ، فان واحدا منها فقط هو الذى يجعل هذا الارتباط الضرورى موضوعه الخاص ، وذلك هو مذهب التحليل المنطقي ، على حين يظل ذلك الارتباط مضمرا الى حد بعيد أو قريب في سائر المذاهب ، ومع ذلك ، فلما شاءت المصادفة النافعة أن يتصدى لمذهب التحليل المنطقي من أولاه اهتمامه وعنايته ، فعرضه محاضرا وكاتبا ، تالبا عليه الآخرون تأليبهم على عدو ظهر في الميدان ، يخشون أن تنقلب عصاء حية بتلعب سائر الحيات ، لماذا ؟ لأن الفكر العربى - شأنه شأن الإنسان العربى على اطلاق - يخاف أن تجعلها له صريحة ، بأن الفكرة أو العبارة أما تحولت الى عمل وأما كانت وهما ولنوا ، انه يخاف ذلك لأننا قوم ناكل لفظا ونشرب لفظا وننسى في أوقات فراغنا بلفظ ، وقد يعمل منا العاملون ، لكن أعمالهم - مع ذلك - تكون في عالم لا يؤثر ولا يتأثر بعالم اللافظين .

وهذا هو أول الاصلاح الفكرى في حياتنا : أن ندمج العالمين في واحد ، فيكون عالم « الكلام » هو جانب « التخطيط » لعالم

العمل والتطبيق ، انه لم يكن مصادفة ان أصبح « التخطيط » علامة من أبرز العلامات المميزة لعصرنا ، لان التخطيط تحليله هو أن « الفكر » خطة لعمل تؤديه أو هو لا يكون فكرا ، فعلمية التخطيط التي شاعت انما هي انعكاس لفلسفة العصر كلها ، أو ان شئت فقل ان فلسفة العصر قد استقت ماءها من ميول العصر واتجاهاته .

فالمدخل الذى اقترح أن يكون بابنا الذى ندخل منه الى ساحة الفلسفة المعاصرة ، هو الوصول الى هذه الحقيقة الكبرى بشتى السبل ، حقيقة أن الفكر لا يستحق أن يكون فكرا بمعناه الصحيح ، الا اذا رسم الطريق المؤدى الى التغيير ، وهى حقيقة التقت عندها كل مذاهب العصر كما أسلفت ، فلا ضير على المتفلسف منا أن يختار أيا ما شاء من تلك المذاهب ، ليدرسه لنا بكل تفصيلاته ، ولن يكون فى اختلافنا فيما يختاره كل لنفسه « صراع » بقدر ما ينتج عنه التأييد والتركيز لما نحن فى أشد الحاجة الى تأييده وتوكيده ، وهو — وأقولها مرة ثانية وثالثة وعاشرة بلا مال — أن « الفكر » ليس له فى عصرنا معنى الا أن يكون أداة لتغيير ما نود تغييره مما يحيط بنا : من مواقف فى السياسة الى شئون فى الاقتصاد أو فى التعليم أو فى نقد الفنون أو فيما شئت أن تغيره .

لم تكن الدنيا على هذا الاهتمام كله بالجانب التطبيقي العملى من الفكرة فى أى عصر مضى ، لأن فكرتنا عن « العلم » نفسها قد تغيرت مع العصور : كان « العلم » عند اليونان الاقدمين هو أن تصنف الكائنات أنواعا وأجناسا ، ثم ترتب تصوراتك الذهنية عن تلك الأنواع والأجناس ترتيبا يصعد بها من الأخص الى الأعم على صورة هرمية ، وتستطيع أن تلم بالعلم كله — على هذا النحو — دون أن يكون فى يدك جهاز واحد ، ودون أن تحرك من كائنات العالم جناحا لبعوضة ، وجاء العصر انوسيط ، فكان « العلم » هو ما مهد الطريق الى السعادة فى الآخرة ، واذا شئت فاقرا مثلا كتاب الغزالي « احياء علوم الدين » لترى كيف يكون العلم

في تصويره رسماً لكل خطوة بخطوها من أراد نعيم الآخرة ، أو اقراً له «ميزان العمل» ، وكانوا جميعاً على هذا المتوال نفسه في تصورهم « للعلم » ، ثم جاءت النهضة الأوروبية وما بعدها ، فنشأ العلم الطبيعي نشأة متكاملة بعد أن اجتاز مراحل التمهيد قبل ذلك ، لكنه كان أيضاً علماً نظرياً إلى حد كبير ، فقد ينشر نيوتن - مثلاً - نظريته عن الجاذبية ، فيعلمها دارسو العلم ، لكن شيئاً من أوضاع الحياة العملية لا يتغير ، وأما في مرحلتنا التاريخية هذه ، فقد تغير الموقف من أساسه ، وأصبح العلم ممزوجاً بالأجهزة التي تعين على إنتاجه ، مزجاً جعل النظر والعمل وجهين لكل خطوة بخطوها في مجاله ، ثم لا تكاد النتيجة العلمية الجديدة تظهر حتى تثبت على أدوات للحياة العملية نراها في كل ركن من أركان الدنيا ماثلة .. هذا هو « العلم » الذي فلسفناه في المذاهب الفكرية التي اختلفت منهاجاً واتفقت في نتيجة عظمى ، هي أن الفكرة أداة للعمل ، وهي النتيجة التي تلزمننا - أعني الأمة العربية - أكثر مما تلزم سوانا ، للأسهال اللفظي الذي أصيبت به ثقافتنا ، دون أن يحد اللفظ انجاز في دنيا العمل .

وقد يسألني سائل ممن يحبون القول ويكرهون العمل : اتريدنا على أن نقيّد كل لفظ نلفظه بعمل يتبعه ؟ وأجيب مسرعاً بالنفي ، فلك مجالات كثيرة تستطيع فيها أن تفرح بلفظ غير مسئول ، أما حيث تقف أمامنا مشكلات الحياة تتحدى مطالبة بالحلول ، فما هنا لن يزحزح اللفظ جبالها مهما زخرفته ببيان وبديع ، وضبطت له الوزن والقافية ، ها هنا لابد أن يرسم خطة للعمل الذي تؤديه حيال المشكلة القائمة - ذلك هو الدرس الذي نتعلمه من مذاهب الفلسفة المعاصرة جميعاً ، وذلك وحده هو جواز المرور الذي لا يمكنك الدخول في أجواء هذا العصر إلا به .

وهل في هذا الذي يتطلبه منا العصر شيء جديد كل الجدة على ما ورثناه عن تراثنا الفكري من مبادئ ؟ إن القرآن الكريم كلما

وجه الخطاب الى « الذين آمنوا » اضاف الى ذلك قوله « وعملوا الصالحات » ، كان الإيمان لا يكون إيمانا كاملا الا اذا اقترن بالعمل الصالح ، وصلاحية العمل انما تكون بالنسبة الى الهدف المنشود والى نوع الموقف الذى نواجهه ، كالمفتاح لا يكون « صالحا » للباب الا اذا نفع فى فتحه واقفاله ، والسيارة لا تكون صالحة الا اذا دارت آلتها على النحو المطلوب للسير ، وكذلك السياسى لا يكون صالحا الا اذا رسم لقومه خطة للعمل انتاج ، والاقتصادى لا يكون صالحا الا اذا عرف الطريق الذى ينقذنا من التخلف ، وهكذا ، كل هؤلاء عاملون للصالحات التى وان بدأت بدنيا للناس ، فهى الطريق الى مرضاة الله ، فليست تعوزنا المبادئ النظرية فى ثقافتنا الموروثة ، ولكن ماذا تجدى المبادئ اذا لم تنسكب فى سلوك الناس « عادات » يحيون على أساسها ؟ بمثل هذه العادات ، ننشأ عليها فى ربط القول بصلاحيته فى دنيا العمل ، ننخرط فى تيار عصرنا ، وفى الوقت نفسه نلتزم ميراثا كريما ورننا .

التوفيق بين ثقافتين

١

لست أتردد لحظة حين أقرر بأن أم المشكلات في حياتنا الثقافية الراهنة هي محاولة الكشف عن صيغة لحياتنا الفكرية والعملية ، تجمع لنا في طيها طرفين ، اذ تحافظ لنا على خصائصنا العربية الأصيلة ، وفي الوقت نفسه تفتح لنا الأبواب على مصاريعها ، لمستقبل - في رحابة صدر - أسس الحضارة العصرية كما يحياها اليوم روادها .

ولن نجنى من الحق شيئا ، اذا نحن اكتفينا في هذا المجال بكلمات نحرك بها شفاها دون أن تكون صادرة منا عن اقتناع وإيمان ، اذ ما أيسر على المتكلم أن يدعى لنفسه الصفتين معا : صفة العروبة الأصيلة وصفة التحضر بحضارة العصر ، فاذا ما تناولنا حياته الفعلية بالتحليل الموضوعي الدقيق ، الفيناء واحدا من ثلاثة : فاما هو قد خلا من الأسس الأصيلة في الثقافة العربية ، مكتفيا في حياته بعناصر متنافرة جمعها لنفسه من هنا وهناك من ظواهر الثقافة الغربية ، او هو قد ملا نفسه بثقافة عربية صرف ، حتى انسدت دونه أبواب العصر فلا يدري من امر هذا العصر شيئا ، او هو قد أخرج وقاضه خاليا من الثقافتين جميعا ، فلا هو الى أولئك ولا الى هؤلاء ، تلك صور ثلاث أراها تستنفذ الكثرة الكثيرة من أبناء الأمة العربية ، وأما الصورة الرابعة التي هي صورة العربي وقد جمع في كيانه وحدة عضوية متنسقة متماسكة ، قوامها أصول رئيسية من التراث العربي ، وأصول رئيسية أخرى من مقومات عصرنا الحاضر، فإن تجدها متمثلة الا في نفر قليل ، تكاد تشير الى افراده في أرجاء الوطن

العربي ، لأنهم بهذا الجمع الحقيقي بين الثقافتين في حياة واحدة ، قد برزوا عن غمار الناس بروزا لا يخطئه البصر .

٢

ان الموقف الحضاري للأمة العربية اليوم ، يتركز في سؤالين ، لو أحسنا الإجابة عنهما ، تبدت لنا حقيقة ذلك الموقف جليلة لا يشوبها غموض ، السؤال الأول هو : ما هي أهم العناصر التي نعنيها حين نتحدث عن « الشخصية العربية الأصيلة » ؟ ولما السؤال الثاني فهو : ما هي أهم العناصر التي تتألف منها بنية الثقافة العصرية ؟ فبعد الإجابة عن هذين السؤالين ، تكون أمامنا صورتان، وقد يسهل علينا بعد ذلك أن نلتمس السبيل الى خلق المركب الواحد ، الذي يضم ما يمكن ضمه من أجزاء الصورتين، دون أن تضيع من أيهما صفة جوهرية فينتفى بذلك وجودها .

ولنبدا بسؤالنا الأول : من نحن على الأصالة ؟ ما هي مقوماتنا التي اذا تحققت في فرد أو في مجموع ، قلنا عنه انه هو بي أصيل من الناحية الثقافية ؟ لست اطمع في أن تجيء الإجابة شاملة لكل هذه المقومات ، بحيث لا يفلت منا شيء منها ، وحسبنا أن تقع على طائفة من المقومات الأساسية فنهتدي فيما نحن بسبيله .

وأول ما يرد الى خاطري من الخصائص المميزة للوقفسة العربية ، العقيدة الراسخة بمستويين من الوجود ، بحيث يستحيل علينا استحالة قاطعة ، أن نخلط بينهما في التصور : فهناك الذات الالهية الخالقة ، ثم هنالك عالم الكائنات المخلوقة لتلك الذات ، وبين هذه الكائنات المخلوقة ، كائن أراد له خالقه أن يتميز ليحمل الى الدنيا أمانة أو تمن على حملها ونشرها، وذلك

هو الانسان ، في هذا الاطار العام ، تتحدد وجهة النظر العربية
الاصيلة ، وعن هذا الاصل الاول تتفرع فروع :

منها ان الانسان كائن خلقى ، بمعنى انه مكلف بان يحقق
في سلوكه قيما اخلاقية محددة معينة ، اُميت عليه ولم تكن
من اختياره ، فليس من حقه ان ينسخ بعضها ، او أن يضيف
اليها ما يناقضها ، ولما كان هذا التكليف الاخلاقي لا يكتمل معناه
الا اذا كان الفرد الانسانى مسئولاً عما يفعل ، فان هذه المسؤولية
الاخلاقية بالنسبة لكل فرد على حدة ، تصبح أمراً لا مفر منه ،
فلا يجوز أن يحملها فرد عن فرد آخر ، قد تجد في الثقافات
الأخرى أنماطاً أخرى ، بل أن في عصرنا هذا نمطين آخرين
لا يلتزمان مع الوقفة العربية التي ذكرناها ، أحدهما يقول ان
القوانين الأخلاقية كغيرها من القوانين ، هي وليدة الحياة
الواقعة ، فما قد ثبت على التاريخ أنه نافع جماناه قانوناً خلقياً
ننظم به سلوكنا ، وما قد تبين على التاريخ أنه ضار ، حذفناه
من قائمة الأفعال المقبولة ، ولما كان النفع والضرر يتغيران بتغير
الظروف ، وجب علينا أن ننظر الى مبادئ الأخلاق على أنها
نسبية لا مطلقة ، بحيث تكون على استعداد لأن تغير منها ما لا بد
من تغييره لئلا يقف عقبة في سبيل التقدم مع ما يقتضيه الزمن
وحضارته .

ذلك أحد النمطين الآخرين ، وأما النمط الآخر فيقول
أصحابه ان المسألة هنا ليست مرهونة بتقدم أو تأخر في طريق
الحضارة ، ولكنها مسألة الانسان وحرية المطلقة في أن يتخذ
لنفسه ما شاء من قرار ، بشرط أن يكون مسئولاً عن قراره ذلك ،
فليس هنالك أحد فوقه أو الى جانبه يملى عليه ما يجب
ومسا يجوز ، بل هو البسادی بقراره بدءاً غير مسبوق بمبدأ
صاغه سواه .

وواضح أن الوقفة العربية الأصلية مختلفة عن كلا النمطين من حيث مبدأ والأساس ، حتى وإن اتفقت معهما في النتيجة ، فهي مختلفة عن النمط الأول الذي يجعل المول في السلوك الانساني الصحيح على التجارب ، على حين أن الوقفة العربية تفترض أسبقية المبدأ الخلقى على التجارب ، فالصواب صواب والخطأ خطأ بغض النظر عن النجاح أو الفشل في تجارب الحياة العملية ، وليست حدود الصواب والخطأ من صنع الإنسان ، ولكنها حدود شاءها الله للإنسان .

والوقفة العربية مختلفة عن النمط الثاني كذلك ، الذي يجعل القرار الانساني غير مسبوق بمقياس ، وذلك لأن وجهة النظر العربية - كما ذكرنا - تفترض أسبقية المقياس الذي يقاس به القرار في صوابه أو خطئه ، وسؤالنا - في حدود هذه النقطة الأولى - هو : هل يمكن التوفيق بين أن يكون الإنسان عربيا يحمل هذه الوجهة من النظر ، وأن يكون في الوقت نفسه معاصرا يتطور مع الزمن وتغيراته السريعة ؟ لست أدعي هاهنا بأن مشكلة التوفيق - في هذا الجانب - بين الأصالة والمعاصرة هنة هينة ، ولكنها على كل حال مشكلة تستحق منا النظر الطويل والعميق ، لأننا لو أمسكنا بالقيم الثابتة الموضوعة لنا ، تعرضنا لخطر الجمود ، ولو سبחנו أحراراً مع تيار التغير ، تعرضنا لزوال الشخصية وانحلالها ؟ وغاية ما أستطيع قوله في هذا الصدد ، هو أن قيمنا الأخلاقية الموروثة ، فيها من السعة ما يمكننا من التصرف في إطارها بدرجة من الحرية تكفي للحركة مع سرعة الإيقاع في عصرنا ، وليكن الأمر في هذا شبيهاً بالأمر في تكوين الفاظ اللغة من حروف الأبجدية ؟ فالحروف محددة معلومة العدد ، ومع ذلك ففي مستطاعتنا أن نبني بها ألفاظاً تعد بملايين الملايين إذا أردنا ، فلماذا لا نقول أن مبادئنا الخلقية الموروثة هي أسس يمكن أن نبني عليها ما لا حصر له من ضروب

العمل ؟ ان هذه القيم الموروثة ماثلة في أسماء الله الحسنى ، لان هذه الأسماء - كما يقول الامام الغزالي - هي صفات تكون مطلقة بالنسبة لله تعالى ، وهي نفسها تكون نسبية محدودة بالنسبة للانسان ، فافقرا هذه الأسماء تعلم ماذا يطلب منك ان تكون : يطلب منك - مثلا - ان تكون عليما ، بصيرا ، سميعا ، قادرا ، صبورا ، الى آخر هذه الصفات العليا ، فما الذى يمنع من مسايرة العصر بهذه الصفات ؟ ما الذى يمنع ان اكون عليما وبصيرا وسميعا بحقائق عصرى وما تتطلبه الحياة فيه ؟ وان اكون قادرا وحكيما وجسورا وقويا وخبيرا ، وكلها صفات من تلك الصفات المطلوبة منى بحكم عقيدتى ؟ كل الذى يطلب منى فى هذا المجال ، هو ان افهم من كل صفة جوانبها التى تكون اقرب الى العصر ، فأكون عليما بعام العصر ، وقادرا بقدرة العصر ، وقويا بقوته ، وحكيما بحكمته ، وهلم جرا .

٣

ومن مميزات الثقافة العربية كذلك ، تلك الرغبة الشديدة عند الانسان فى ان يتسامى على دنيا الحوادث المتغيرة ، لياذا بما هو ثابت ودائم ، ان كل ما فى الارض والسماء فان وزائل ، متغير ابدا متحول ابدا ، فقيم التمسك به وهو عاجز عن التماسك بذاته ، اليس ثمة مرفقا بعامن من اعاصر الفناء والصرورة والتغير الدائب من حال الى حال ، لنحتمى بمثل هذا المرفقا فنسلم ؟ نعم ، هنالك مثل هذا المرفقا الآمن، فنستطيع ان نلتصقه، حتى ونحن لم نزل احياء فى هذه الحياة الدنيا ، ألا وهو الذات الباطنية التى بها تكون هويتنا ، هو « الأنا » التى تظل قائمة صامدة مهما حدث التحول لما حولها ، ثم هنالك مثل هذا المرفقا الآمن بمعنى آخر ، وهو مرفقا الحياة الآخرة التى هى غاية منشودة خلال كل نشاط تنشيط به فى هذه الحياة الدنيا .

هذا هو العربي في نظرسره ، ينشسد الخلود عن طريق
الظواهر الزائلة ، يريد أن يقهر الزمن وأن يقهر الموت ، أما الزمن
المتقلب بأحداثه ، فهو يقهره بالخروج منه الى ما ليس زمنيا
بطبيعته ، فيلجا الى ذاتا التي هي كائن لا زمني ، كما يأمل في
حياة آخرة لا تخضع هي الأخرى لمسوامل الزمن ، ولو كانت
الحقيقة كل الحقيقة هي هذه المتغيرات المتبدلات الغائيات
الزائلات ، التي نراها في الأشياء المحيطة بنا ، لكان الكون - من
وجهة نظر العربي - عبثا في عبث .

وليست هذه النظرة هي ما يأخذ به عصرنا الحاضر ؟ فتكاد
المذاهب الفلسفية المعاصرة كلها ، تجمع على تحليل كل شيء الى
ظواهره المتغيرة ، دون أن تزعم وجودا لأي كائن ثابت وراء تلك
الظواهر ، فهذه المنضدة أمامنا ليست إلا مجموعة ظواهرها
البادية لحواسنا من بصر ولمس ، وكذلك قل في كل شيء بما في
ذلك الانسان نفسه ، فالكائن البشري بدوره ليس إلا مجموعة
ظواهر يراها فيه الآخرون أو يحسبها هو في باطنه ، دون أن
يكون وراء هذه الظواهر المتدفقة « ذات » ثابتة تدوم على
الزمن ، بل قل هذا نفسه في الوجود كله جملة واحدة ، فما هذا
الكون الا خضم من ظواهر ، ما تنفك متصلة بعضها ببعض
أو منفصلة ، دون أن يكون وراءها شيء .

مثل هذه النظرة الى العالم ، انما تجيء ملحقة بالنظرة
العلمية الصارمة التي هي من خصائص عصرنا ، فسؤالنا هذه
المرة هو هذا : كيف التزم النظرة العلمية الصارمة لأساير
عصري ، وأن اظل مع ذلك تواقا الى غيب وراء الشهادة ،
يتحقق لي فيه الخلود والدوام ، لاأظل محتفظا بهذه السمة العربية
في نظرتي ؟ ومرة أخرى اقول : اننى لا ادعى أن مشكلة التوفيق
هنا هي من الهنات الهيئات ، بل هي كرميلتها السابقة مشكلة
تتطلب منا التفكير الطويل والعميق ، وانى لأرجح أن يكون الحل

في أن نعيش في عالمين يتكاملان ولا يتعارضان ، بشرط ألا نسمح لأحدهما أن يتدخل في مجال الآخر ، في أحدهما نعيش حياتنا العلمية بكل ما تقتضيه ، ولكننا بدل أن نقول : أن هذه الحياة العلمية حسبنا في دنيانا ، يجب أن نقول : أن إلى جانب هذه الحياة العلمية ، حياة أخرى فيها الأمانى وفيها المثل العليا وفيها الرفا والملاذ ، فإذا كنت في الساعات العلمية من حياتي أحصر النظر في الظواهر وحدها ، لاستخرج قوانينها برغم تغير تلك الظواهر ، ففي الساعات الوجدانية من حياتي أخلع عن نفسي عباءة العلم ، واسام نفسي للتمنى والرجاء ، وبغير هذا الفصل الحاد بين العالمين ، يستحيل علينا التوفيق بين علمية العصر وصوفية الأصل الموروث .

ولقد أحس الغرب نفسه بمثل هذه المشكلة ، فالتمس مخرجاً منها ، بأن أقام حداً فاصلاً بين العلم من جهة والفن من جهة أخرى ، فإذا كان محتوماً على الإنسان في حياته العلمية أن يتقيد بالواقع كما هو واقع ، وبالظواهر كما هي ظاهرة لعواصمه ، فله في الفن متسع يجول فيه ويصول لأنه في الفن يستطيع ألا يتقيد بواقع ، وأن يخلق لنفسه طبيعة أخرى غير الطبيعة التي تصدمه بظواهرها ، ومن هنا نشأت مدارس الفن الحديث ، التي تتفق كلها على نقطة مشتركة ، هي أن الفنان لا يطلب منه أن يصور الواقع ، ومن حقه أن يبدع لنفسه ما شاء له خياله أن يبدع ، فهذا التحرر من قيود الواقع الموضوعي ، يعوضه عما في حياته العلمية من قيود لا تحقق له ما يشبع الأمانى والأمال .

فقل عن ثقافة أوروبا وأمريكا اليوم ، أنها ثقافة يسودها معقول العلم ، تكن على صواب ، أو قل عنها أن الذي يسودها هو لا معقول الأدب والفن ، تكن أيضاً على صواب ، لأن المعقول واللامعقول يتجاوران ليعوض أحدهما نقص الآخر ، وإذا كان

هذا هكذا ، فما الذى نتخرج له اذا نحن اخترنا أن نجاور بين معقول العلم والإيمان بالغيب في حياة واحدة ؟ اننا اذا فعلنا ذلك ، عاصرنا زماننا بالشق الأول ، ووصلنا وشيخة القريب بيننا وبين ترائنا بالشق الثانى .

٤

على أن العربى الأصل فى رغبته أن يجاوز الواقع المتغير الى ما وراء الواقع فى ابديته وخطوده ، يظل مرتبطا بالمكان الأرضى ارتباطا عجيبا ، فهو مع المكان المحيط به فى حوار لا ينقطع ، هنالك حركة جدلية موصولة ، طرفاها الانسان العربى ومكانه ، الا أنها جدلية لا تنتهى بدمج الطرفين فى مركب واحد ، بل هى جدلية تحتفظ للذات الانسانية بالسيطرة على موضوعها ، الطبيعة كنها عند العربى مسرح للفعل والحركة ، هى عنده حلبة للقتال والنزال ، هى ميدان لفروسيته وبطولته ، كانت الصحراء حول العربى مصدر روع له وروعة فى آن معا ، فهو يرتاع لجهامتها ومجهولاتها ، ولكنه فى الوقت نفسه يكاد يخشع لهيبتها خشوع العابدين ، ومن ثم كانت الصحراء له مسرح قتال ومغامرة ، كما كانت له مصدر حب وشعر وغناء ، انه يتفحص كل ما حوله من مكان - أرضا وسماء - بجميع حواسه ، يتفحصه بالبصر والسمع واللمس والشم والدوق ، لا يترك منه شيئا ، من جردان الأرض الى أنجم السماء ، لكنه يتفحص هذا كله ليستخدمه ويسيطر عليه ، لم يكن العربى مستندا فى علمه بالطبيعة من حوله ، الى كتب تركها له أسبقون ، بل استند الى كتاب الطبيعة نفسه ، ينظر فى صفحاته ويقرا ثم يمسى ، ولم يكن علم العربى بالطبيعة للمتعة وأجزاء الفراغ ، بل كان مسألة حياة وبقاء ، يقول أبو حيان التوحيدي فى كتابه « الامتاع والمؤانسة » : « ان العرب ليس لها أول تؤمه ، ولا كتاب بدلها ،

اهل بلد قفر ، ووحشة من الانس ، احتاج كل واحد منهم في وحدته الى فكره ونظره وعقله ، وعلموا أن معاشهم من نبات الأرض ، فوسموا كل شيء بسمته ، ونسبوه الى جنسه ، وعرفوا مصلحة ذلك في رطبه ويابسه ، وأوقاته وأزمته ، وما يصلح منه في الشاة والبعر ، ثم نظروا الى الزمان واختلافه ، فجعلوه ربيعيا وصيفيا ، وقيظيا وشتويا ، ثم علموا أن شربهم من السماء ، فوضعوا لذلك الأنواء ، وعرفوا تغير الزمان ، فجعلوا له منازل من السنة ، واحتاجوا الى الانتشار في الأرض ، فجعلوا نجوم السماء أدلة على أطراف الأرض وأقطارها ، فسلكوا بها البلاد ، وجدوا بينهم شيئا ينتهون به عن المنكر ، ويرغبهم في الجميل .. حتى أن الرجل منهم وهو في فج من الأرض يصف المكارم فما يبقى من نعتها شيئا ، ويسرف في ذم المساوي فلا يقصر .. » ..

من ذلك نرى صورة للعربى ، جوابا في أرجاء الأرض ، جوالا ببصره في السماء ، ممسكا خلال ذلك بقيم توجهه نحو الفاضل والجميل ، فأين تتفق هذه الصورة العربية ، وأين تختلف ، إذا ما اصطلمت بوقفة الحضارة المصرية من الطبيعة ومن القيم التي توجه الانسان في سيره ؟ أما الاتفاق فهو الاهتمام بالكون وما فيه اهتماما لا يقف عند حدود الكشف عن الحقائق لذاتها ، بل هو اهتمام يستهدف النفع واجتناب الأذى ، وأما الاختلاف العميق فهو في أن العربى لم يرد من الطبيعة الا أن تكون مسرح فعل وإرادة ، على حين أن انسان الحضارة الغربية بصفة عامة يضيف الى ذلك ما قد يكون أهم منه ، وهو أن تكون الطبيعة مجالا لفاعلية العقل تحليلا وتركيبا ، ولذلك لم يكن مصادفة أن وجدنا في فاسقات الغرب الحديث نظريات للمعرفة (ابستمولوجيا) تحدد العلاقة النظرية بين الانسان العارف والموضوعات المعروفة ، على حين أننا لا نكاد نعثر في التراث

العربي الفلسفى كله على نظرية المعرفة من هذا القبيل ، عنى
الفكر العربى بالارادة وتحليلها لأنها اداة العمل والحركة ، اكثر
جدا مما عنى بالعقل وتحليله لأنه رآه اداة لمعالجة ذهنية تتم
لصاحبها وهو جالس على مقعده .

فماذا نحن صانعون - نحن العرب المعاصرون - للتوفيق
فى هذا المجال بين أصيل موروث وجديد معاصر ؟ أحسب أن
الطريق إمامنا واضح ، وهو طريق تربوى من الأساس ، فما
علينا الا أن نربى ناشئتنا على أن يحتفظوا بميراثهم فى تدريب
الارادة الماضية ، وفى التطلع والمغامرة ، ثم يضيفون الى ذلك
تدريباً آخر على النظر العقلى والبحث النظرى .

ان عصرنا هذا ان تميز بسمة تبرزه عن سائر العصور
التي سلفت ، فهذه السمة هى ايضا فى دنيا العقل - ودنيا العقل
هى نفسها دنيا العلوم على اختلافها - ايضاً لم يترك جانباً ووحداً
من جوانب الحياة ، ولا ركناً واحداً من أركان الأرض وكدت
أقول : وأجواز السماء - الا وقد تناولته بتأثيره ، على أن العقل
العلمى فى زماننا لا يكفيه ما كان يكفيه بالأمس ، وهو أن يقف عند
الحدود النظرية الرياضية ، بل انه ليصر على أن يتجسّد فى أجهزة ،
وعلى أن ينشر هذه الأجهزة على بقاع الأرض ليبدل حياة الناس
حالا بعد حال ، فلم يعد لنا مناص من السبح على هذا التيار
العلمى التبقنى ، فاذا كنا أصحاب فعل وحركة وارادة من جهة
الاصالة ، فلا بد من اضافة هذه الصفحة الجديدة الى كياناتنا ،
وذلك - كما قلت - انما يتحقق من طريق التربية ابتداء ، لنخلق
النظرة التى لا تترك الفعل والحركة والارادة سائبة كما اتفق ،
بل تلجمها العجما لتسيرها على الطريق المؤدية الى تكوين علم
وعلماء بهذا المعنى العصرى الجديد .

واخيرا - وكان ينبغي ان يكون أولا ، لكننى ارجأت ذكره لبداهته ، وهو ان اصالة العربى تبدأ من كونه يتكلم لغة عربية ، وأذن فلا بديل امامنا الا ان نرعى هذه اللغة على السنة ابنائها واقلام كتابها ، فهى بطاقة الهوية التى تجعل من العربى عربيا ، هذه بديهية لا اظنها مثيرة لجدال ، لكننى انتقل الى ما يترتب عليها لأنه لا يبدو نلناس بهذه البداهة كلها ، وهو اننا اذا اردنا الحياة فى عصرنا ، فلا بد من صب هذا العصر بكل ما فيه من علم وأدب فى وعاء اللغة العربية ، أعنى انه لا بد من ترجمة العلوم العصرية كلها ، وكذلك ادب العصر وفلسفته ، وبقدر ما نستطيع ان نسكب مادة العصر فى انائنا اللغوى ، يكون نصيبنا من المعاصرة .

ان العصر لا يقتصر على شعب واحد ، ولا على قطر واحد ، فالعصر هو أمريكا وانجلترا وفرنسا والمانيا وروسيا واليابان وغيرها مما يسير معها فى شوطها ؟ لكن هذا العصر الواحد يلبس فى كل قطر من هذه الأقطار ثوبا ينسجه له ذلك القطر ليجمله واحدا من أهله ، دون ان يكون تبدل الأثواب سببا فى تغيير شيء من ملامح العصر ، وما هذه الأثواب المختلفة باختلاف البلدان الممسكة بزمام الحضارة فى عصرنا ، الا اللغات المختلفة ، فقد صب الفرنسى - مثلا - نتاج العصر فى لغته الفرنسية فبات الفرنسى بذلك معاصرا لزمانه ، وكذلك فعل الألمانى والرومى واليابانى وغيرهم .

ومع ذلك فالتدصادفت فى امتنا افرادا تعارض ترجمة العلوم ، على ظن منهم بان هذه العلوم لا يليق لها الا الثوب الانجليزى أو الفرنسى أو غيرهما من لغات الأمم المتقدمة ، ولا يسعنى فى هذا الصدد سوى ان اكرر القول بأنه على قدر

ما ننقل الى الثوب العربى من نتاج العصر ، يكون نصيبنا من العصر - فالأصالة فى هذا المجال هى فى اللغة العربية التى هى لغتنا لا لغة أحد سوانا ، والتى هى كذلك ميراث تسلمناه من أسلافنا ، وأما المعاصرة فهى أن نصب عصرنا فى وعائها .

أن التاريخ العربى هو كالنهر دفاق المياه ، وتظل للنهر هويته منذ الوف السنين ، برغم جريان مائه وتبدله ، يوما بعد يوم ، بل لحظة فى اثر لحظة ، والذي يحفظ للنهر هويته هو التزامه مجرى واحدا ، وهكذا نريد لحياتنا أن تكون : نحفظ لها الاطار الأساسى العام ، ووجهة النظر الرئيسية ، ثم نجدد المضمون الذى يملأ ذلك الاطار ، أو الذى يشغل تلك الوجة من النظر ، كلما جاءت العصور المتوالية بحضارات متعاقبة ، لكل حضارة منها مضمونها الجديد .

٦

هذه - اذن - نقاط أربع ، أو ان شئت قتل انها مجالات أربعة ذكرناها ، فى كل مجال منها موقف لنا أصيل ضسارب جذوره فى أعماق تراثنا ، يقابله موقف مضاد للحضارة التى نعاصرها ، ولقد حاولنا أن نبين فى كل حالة من الحالات الأربع كيف يمكن أن تحدث المصالحة بين الضدين : فأولا - كانت لنا وقفة معينة بازاء الله والكون والانسان ، استتبت وجهة نظر معينة فى المبادئ الخلقية ، ليست هى وجهة نظر الحضارة القائمة ، فبينما كيف يمكن أن تسد الفجوة بين الوجهتين ، وثانيا - كانت لنا وقفة بازاء الواقع المادى ، استتبت منا أن نجاوزة الى غيب وراءه ، وليس ذلك مما تأخذ به الحضارة الحاضرة ، فاقترحنا طريقة نخلص بها من هذا التناقض ، وثالثا - كانت لنا سبل معينة فى التعامل مع الطبيعة المكانية من حولنا ، ليست هى السبل المأخوذ بها فى حضارة اليوم ، فالتمنا لأنفسنا وسيلة

للتقريب بين الطريقتين ، ورابعا وأخيرا - لنا لفظة لاند من الحفاظ عليها ، وهى التى تحمل ميراثنا فى أوعيتها ، وقلنا انه لا مناص لنا من صب نتاج عصرنا فى تلك الأوعية ليمتزج الجديد بالقديم فى اناء واحد - وهكذا رسمنا ما يشبه الخريطة لما يمكن عمله ، توفيقا بين الأصالة والمعاصرة .

فتعاملوا معى الآن فى جولة خاطفة ، ننظر خلالها الى ما قد حدث بالفعل فى حياتنا الثقافية ، لنرى الى أى حد أصابنا التوفيق فى هذا الدمج الحضارى المطلوب : فاما بالنسبة للمجال الأول ، الخاص بوجبة نظرنا لى الله والكون والانسان ، فلا اظننا قد ظفروا بتوفيق كبير فى أن نوسع من معنى قيمنا الأخلاقية بحيث تتطابق مع ما هو مستحدث فى عصرنا ، فقد نرى أصحاب القول والكتابة بين قادة الفكر منا منقسمين قسمين : أحدهما يضرب على الدَر القديم ، وحده ، والثانى يضرب على الوتر الجديد وحده ، وفشلنا حتى الآن فى أن تجيء النغمة المزودة شاملة للجديد والقديم معا ، فاذا قلت - مثلا - كلمة « علم » نصرفت اذهان بعضنا الى الغزياء والكيمياء وما اليهما ، وأنصرفت اذهان الآخرين الى حفظ المدونات القديمة ، ونقينا فى معسكرين لا يكاد يلتقى أحدهما بالآخر ، اللهم الا فى أوجه النشاط التى لا تتصل بالحياة الفكرية من قرب ، وهكذا قل فى كثير جدا من المعانى الرئيسية التى هى محاور الفكر والثقافة .

وأما بالنسبة الى المجال الثانى ، الخاص بمجاوزة الواقع الى ما وراءه ، والأسف الشديد ، ارانا نحفظ بهذه السمة ، وانكنا ننحرف بها عما خلقنا من نبجله ، فقد كان الأصل فيها هو ان ننجو بانفسنا من دنيا الأحداث المتقلبة المتغيرة الزائلة ، لنلوذ بما هو ثابت وخالد ، لكننا جملنا مجاوزة الواقع الى ما وراءه فى عصرنا هذا ، فرارا من نظرة العلم الى سمادير الخرفة ، فضاع منا الواقع وما وراءه دفعة واحدة .

وأما بالنسبة الى المجال الثالث ، الذى هو علاقة العربى بالمكان ، وهى علاقة - كما أسلفنا - قوامها الفعل والحرنة والبطولة والسيطرة على البيئة بكل تفصيلاتها ، فلقد انطوينا على انفسنا اثر ما ابتلينا به من قهر وهزيمة خلال القرون الثلاثة الأخيرة ، وبهذا الانطواء الذليل ، لا نحن عالجنا الطبيعة كما كان أسلافنا يعالجونها ، ولا نحن تناولناها كما يتناولها أبناء الحضارة الغربية الحديثة ، وتركنا ما تحت أقدامنا من رقعة الأرض ، وما فوق رؤوسنا من جو السماء ، للأوروبى وحده أو الأمريكى وحده يفعل فيهما ما شاء أن يفعل ، أولا أننا - والحمد لله - قد أخذتنا آخر الأمر يقظة واعية ، نحاول بها النهوض من كبوتنا التى كانت ، والأمل معقود بجيل جديد يتناول رجاء الوطن العربى بنظرة فيها تقليد التراث وفيها تجديد الحضارة معا .

وأما المجال الرابع والآخر ، من المجالات الأربع التى جعلناها مدار الحديث ، وهو مجال اللغة ، فلا شك أننا قد مضينا فى شوط أحيائها بمضمون الحضارة العصرية مسافة بعيدة ، لكننا مع ذلك مزلنا بعيدين بعدا شديدا عن الهدف النهائى ، الذى هو - كما أراه - أن نسكب كل مقومات العلم والأدب والفلسفة الشائعة فى دنيا العصر ، أن نسكبها كلها فى لغة عربية ، ولن يحق لنا الحديث عن وجودنا فى عصرنا قبل أن نجد هذا العصر قد نطق بلسان عربى مبين .

أزمة العقل في حياتنا

■ نقول في أحاديثنا الجارية : ان فلانا « متزن » ، وذلك اذا اردنا مدحه بصفة لعلها ان تكون من أعظم ما يوصف به انسان ، وفيه يكون هذا « التوازن » المحمود ؟ انه يكون بين مقومات متباينة هي قوام الانسان ، قد تتعاون كلها على بلوغ هدف معين ، لكنها كذلك قد تتنازع بحيث تتجه كل منها وجهة غير الوجهة التي تتجه اليها المقومات الاخريات ، ولو أخذنا بالتصنيف الافلاطوني القديم لهذه المقومات ، قلنا انها صنوف ثلاثة ، كل صنف فيها يتعلق بجزء من البدن على سبيل الحقيقة أو على سبيل المجاز ، وتلك هي شهوات البطن ، وعواطف القلب ، وحكمة الرأس ، وليس من الخير لأحد ان تطمس منه الشهوة أو العاطفة أو ان يقيد منه العقل الذي هو مصدر الحكمة ، وانما الخير كل الخير في أن تبقى هذه العناصر الثلاثة جميعا ، على أن يكون بينها اتساق في طرائق السير واتحاد في الهدف ، ولقد صور افلاطون هذا الاتحاد وذلك الاتساق بصورة مشهورة ، وهي ان تصور الشهوة والعاطفة جوادين يجران عربة ، ويمسك بالجام سائق هو العقل ، فلو ترك الجوادان لدفعتهما الفطرية لجمحا، لكن العقل السائق يعرف كيف يضبط منهما خطوات السير نحو الهدف المقصود ، فاذا توافقت لشخص مثل هذه الحالة التي تنساق بها الشهوة والعاطفة مقيدة بشكائهم العقل ، قلنا عنه انه بذلك قد اكتسب فضيلة « العدالة » — كما يسميها افلاطون — وصفة « الاتزان » كما نحب نحن أن نسميها لتساير أفهام الناس

في عصرنا القائم ، وهذا الاتزان (أو هذه « العدالة » بالمصطلح
الافلاطوني) انما يصف الفرد ، كما يصف الدولة سواء بسواء ،
ففي كليهما بطن يشتهي ، وفي كليهما قلب يتفعل بالعاطفة ، وفي
كليهما رأس يسوس .

لقد استهل افلاطون محاوره « الجمهورية » ببحث مستفيض
في هذه « العدالة » ما معناها على وجه التحديد ؟ كان لابد له ان
يفعل ذلك ليجمع من هذه الصفة الجوهرية اساسا يقيم عليه الدولة
التي اراد ان يقيمها ؟ لكنه تردد لحظة : اى الطرفين يبدأ ببحثه
ليطبق النتيجة التي ينتهى اليها على الطرف الآخر ؟ يبدأ بالفرد
الانسانى فيحلل خصائصه ، ليكون له بذلك ما يمكن اسقاطه على
بناء الدولة ، ام يبدأ بالدولة ليستخلص من تعادل كيائها كيف
يجب الفرد الانسانى المتعادل ؟ ولقد آثر هذا البديل الثانى ،
وهناك نص حديثه في هذا الصدد لطرافته :

« هب أنه قد طلب الى شخص قصير النظر ان يقرأ حروفا
صغيرة وهو منها على مبعده ، ثم جاءه من انباء بان هذه الحروف
نفسها مكتوبة في مكان آخر بحجم أكبر ، أفلا تكون هذه فرصة
نادرة له ، يتيح له أن يبدأ بقراءة الحروف الكبيرة ، ثم ينتقل منها
الى الصغيرة ، ليرى ما بينهما من تماثل ان وجد ؟ » ان « العدالة »
التي هي موضوع بحثنا ، اذا كانت تصف الفرد باعتبارها فضيلة
له ، فهي كذلك تصف الدولة . والدولة اكبر من الفرد . واذن
فالايسر هو رؤية العدالة في صورتها الكبيرة ، ومن ثم فاني اقترح
البحث عن طبيعة العدالة كما تتجلى في الدولة اولا ، لننتقل من
الأكبر الى الاصغر فتسهل المقارنة بين الصورتين . واذن فلنتخيل
دولة تنمو وتتكون امام ابصارنا ، لنرى العدل والظلم اذ هما
ينموان فيها . »

هكذا اراد افلاطون ان يفهم حقيقة الفرد في اكتسابه لفضيلة
العدل (أو فضيلة « الاتزان ») وقد يكون هذا هو المنهج السديد ،
عندما تكون المعاني المطروحة للبحث منظورا اليها في صورة كمالها

النظري ، فعندئذ يمكننا ان نرسم صورة للدولة المثلى فنرى فى جنباتها كيف يكون الفرد الأمثل من افرادها ، اما اذا كانت الصورة المطروحة للبحث مأخوذة من لواقع الفعلى المحسوس بكل ما يشوبه من نقص وتشويه ، فان المنهج الافلاطونى لا يسعف ، ويكون حتماً علينا ان نعكس طريق السير ، فنرى الافراد فى نقصهم ، لنخلص منهم الى تصور الدولة التى تسودهم فى اوجه نقصها الذى يعكس بالضرورة نقص الافراد ، اذ الامر - كما قيل - هو انه كيفما يكون افراد الناس ، تكون الدولة التى تولى عليهم .
وانى لأزعم هنا بأن متوسط الفرد من ابناء الامة العربية فى عصرنا ، يفلت من يديه زمام العقل ، فتجتمع عنده الشهوة والعاطفة جموحا يحجب عنه رؤية الاهداف واضحة ، ومن ثم فهو يسد أمامه سبل الوصول :

فلننظر - اذن - الى اوساط الناس من حولنا ، فماذا نرى ؟ نراهم على عداوة حادة مع العقل ، وبالتالي فهم على عداوة لكل ما يترتب على العقل من علوم ومن منهجية النظر ودقة التخطيط والتدبير ، فإذا انطلقت الصواريخ تفزو الفضاء ويرود اصحابها ارض القمر ، تمنوا من اعماق نفوسهم ان تجيء الانباء بفشل التجربة ، واذا سمعوا عن قلوب أو غير قلوب ، تؤخذ من آدمى لتزور فى آدمى آخر، احزنهم أن يتحقق النجاح وافرحهم ان تخفق المحاولة . وهالك هذين المثليين من خبرتى الخاصة ، لم اقرا عنهما فى صحيفة أو كتاب ، بل شهدتهما بعينى وسمعتهما بأذنى :

اقيمت ندوة ثقافية كنت أحد اعضائها وكان من المسهمين فيها كذلك عميد لاحدى كليات العلوم عندئذ ، وكان السؤال المطروح هو : ماذا نرى فى هذه الوثبة العلمية الجريئة ، التى هى صعود الانسان الى ارض القمر ؟ فكان مما قاله عميد كلية العلوم باحدى الجامعات العربية انه يعوذ بالله من هذا الشطط الذى قد يؤدى بالكون الى دمار ، ثم تسائل قائلاً : اليس يجوز ان يهبط

لصاروخ على القمر بدفعة قوية فاذا القمر ينحرف عن مداره فتكون
الطامة على البشر ؟ ..

اما المثل الثاني فهو انه سئل قطب من اقطاب الطب في الامة
العربية : ما رأيك فيما سمعناه عن زرع القلوب في ابدان غير
ابدانها ؟ فاستماذ بالله هو الآخر من شر ما يسمع ، مؤكدا انها
محاولات مجنونة لن تؤدي الى شيء ، وربما كان هذان العالمان
لا يعتقدان في صدق ما قالاه ، وانما قصدا به الى ارضاء السامعين ،
فتكون الطامة اكبر ، لان الدليل عندئذ ينهض ليؤيد ما نزعمه ،
وهو ان مثل هذا القول هو ما يرضى الناس ، ثم تكون قد خسرنا
بالنفاق نزاهة العلم والعلماء !

اولئك هم علماءنا فما بالك بأبناء السبيل ؟ ألا ان مضجع
العلم الجاد خشن تحت جلودنا ، ولذلك كان شرطا عليك اذا كتبت
للصحف والمجلات او اذعت في الناس حديثا ، ان تكسو الحقائق
العلمية التي تنوي عرضها على الناس بحشايا من ريش النعام لئلا
تتأذى ابدانهم اللينة ، فعليك ان توهم الناس بانك لم تقصد الى
العلم الجاف الكريه ، وانما قصدت الى تسليتهم في اوقات الفراغ ،
واذا لم تفعل ذلك فلا سبيل امامك الى صحافة او اذاعة .

الرأى السائد فينا هو ان العلم يعوق مجرى الحياة ، فليست
وسيلتك الى النجاح في أى ميدان تشاء : ميدان العمل او ميدان
السياسة او غيرهما ، هي ان تدقق ، والا لما بلغت من الطريق
دناه ، ان الساعات التي يصرفها الدارس العلمى فى مشكلة واحدة
من مشكلاته « النظرية » كفيلا ان يقفز بها « العمليون » الى الذرى
ملا وجاها وقوة .. أليس لكل شيء معيار يقاس به ؟ والمعيار السائد
بيننا هو : كم يعود هذا العمل المعلن على صاحبه من نفوذ وسلطان
زئراء ؟ ولما كان الاغلب ألا يعود العلم على اصحابه من هذه الاشياء
بمجصول وفير ، كان لهؤلاء المنزلة الثانية فى مجتمعنا ، وذلك على
أحسن الفروض .

الرأى الشائع فينا هو ان العقل بعلومه عدو للوجدان

ومشاعره ، ولما كانت الكثرة الكاثرة منا نصيرة الوجدان ، فسحقا للعقل ومناهجه ونتائجه ، انه اذا كانت المفاضلة بين رأس وقلب ، فلا تردد في اختيار القلب ، وهل هي مصادفة ان تجد منا الف شاعر كلما وجدت عالما واحدا ؟ انه لما كثرت علوم الغرب وامتلات الدنيا بأجهزته ومكناته ، قلنا عنه انه « مادي » لعين ، وأما نحن بما تسبغ فيه من ملكوت الوجدان فروحانيون أنقياء وأصفياء ، كأنما العلم من وحى الشياطين ، وكأنما أجهزته ومكناته قد ركبها الإبلسة ، وحذار ان تذكر امامهم ان العلم الذي يتجلى في هذه الآلات هو « عقل » تجسد ، أو هو روح ظهرت فيما ابتدئته ليصبح مشهودا بعد ان كان كامنا خافيا ، شأن كل خالق وخالقه ، حذار ان تقول شيئا كهذا ، لان الروحانية في حسابهم يستحيل ان تتبدل الى دنس الصفائح المعدنية تنشرها المصانع وتطويها طيارة أو سيارة أو ما شئت . ان اغلب الناس حولنا هم اقرب الى الظن بأن الحقيقة انما ينطق بها البلهاء قبل ان ينطق بها العلماء

ذكاء العقل اذا توقد ، خشى الناس لعنته ، لانه نافذ الى الاعماق ، وهم يريدون اخذ الامور « بالبركة » من اسطحها لا من اعماقها ، ولانه يتشكك قبل ان يستقر على عقيدة وهم يريدونها عقيدة خلصت من شوائب الشك والبحث ، وكثيرا ما تسمعهم ينعتون مثل هذا الشك المتسائل المتقصي « خروضا » فيما ينبغي ألا يخاض فيه - أعمال العقل - عند الناس - مجابة للشقاء ، لأن الحياة - عندهم - تسلم زمامها الى الذين يقبلونها كما ترد اليهم عن عني وصمم ، فذو العقل يشقى في النعيم بعقله ، واخو الجهالة في الشقاوة ينعم ، لأن الشقاوة والنعيم يقاسان بمعايير البهائم ، اذ هي تنعم أو تشقى بمقدار ما يصادفها من كل المرامي ، أن كثرة الناس يؤذيها ان يكون الكون سائرا على قانون محكم ، ويسعددها ان يكون هذا القانون العوبة يلهو بها ارباب القلوب الطيبة .

تلك واشباهها هي الحصائص المألوفة في أوساط الناس من حولنا ، وعلى غرار الافراد تستطيع أن تتصور الدولة .

الفرق بين دفعة الغريزة (ونريد بالغريزة جانبي الشهوة والعاطفة اللذين اشرنا اليهما في التقسيم الافلاطوني) اقول أن الفرق بين دفعة الغريزة من جهة، وتخطيط العقل وتديره من جهة أخرى، هو أساس الاختلاف بين ما يسمى في الثقافة الغربية بالرومانسية من ناحية والكلاسية من ناحية أخرى ، واني لأرانا - أعني الأثمة العريية في حاضرها - على أساس هذه التفرقة غارقين الى آذاننا في موجة رومانسية بكل ما في ذلك من خير وشر ، لكنني لا ادع هذا القول بغير تحفظ شديد ، فأولا : قد شاعت لهاتين اللفظتين ترجمة عربية فيقال عنهما « الابداع » (للرومانسية) و « الاتباع » (للكلاسية) ، لكنني اذ اصغنا بالرومانسية فليس الجانب الابداعي من معنى الكلمة هو ما أريد ، وانما أردت من معناها جانبا أساسيا آخر هو الصدور عن العاطفة في الاتجاه وفي السلوك ، لا عن العقل ، وثانيا : أن من معنى « الاتباع » احتذاء الناس للأقدمين في الفكر وفي العمل ، وليس هذا الجزء من معنى الكلاسية هو ما أردت نفيه بالنسبة اليها ، اذ اننا من ناحية اتباع الاقدمين كلاسيون الى حد بعيد ، ولكنني أردت من الكلاسية جانبا أساسيا آخر ، هو احتذاء الناس بالعقل وما يقتضيه من قواعد وقوانين .

نحن في حاضرا الثقافي والعملی رومانسيون بمعنى الدفعة الغريزية والنفور من كل ما يحيط بالتفكير العقلي من ضوابط وحدود ، فالرومانسية في جوهرها ضيق بالقواعد والقوانين ، حتى لو كانت هذه القواعد والقوانين قد وضعت لضبط معايير الاخلاق ومعايير الفنون ، فوسيلة الرومانسي في ادراك ما يدركه هي وجدانه لا منطق عقله ، ما ينبض له قلبه هو الحق ، واقدف في جهنم ما قد يعمل عليه عليك منطق العقل اذا جاء مخالفا لما قد مانت اليه العاطفة ، المنظر الريفي متروكا على طبيعته هو عند الرومانسي خير من مدينة تعج بظواهر الحضارة ، وذلك لان الريف هكذا جاء انبثاقا فطرية ، واما المدينة بحضارتها فمن نتاج العقل وعلومه ، ولما كان المنظر الريفي أكثر ملاءمة للشاعر ، وكانت المدينة الصاخبة أكثر ملاءمة

للباحث العلمى ، كان للشاعر عند الرومانسى اسقية على رجل العلوم، وحسب الشاعر قيمة عنده ، انه هو دون الباحث العلمى - الذى يعبر عن الذات الانسانية وما تختلج به من عاطفة وانفعال ورغبة ، فذلك عند الرومانسى اهم من قوانين الفيزياء والكيمياء ، ومرة اخرى اريد ان اتحفظ ببعض القيود على ما اورده الان ، فما قد اورده انما يصف الرومانسى المخلص ، الذى يصدر عن عقيدة صادقة لا يشوبها الرياء الذى كثيرا ما يساعد بين القول والعمل ، واما الرومانسى العربى فهو قادر على هضم التناقض بين ان يكون شاعرا يتغنى بالطبيعة وهى على فطرتها ، وبين ان يسكن فى قلب الصخب الحضارى من المدينة .

ولست هذه اولى المفارقات التى يعيشها راضيا مطمئنا ولا هى آخر المفارقات، انه لما حدث الانقلاب الصناعى فى انجلترا فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر ، واخذ الناس رويدا رويدا يهجرون الريف الى المدن ، استدارا لعصر سادته زراعة ، واستقبالا لعصر جديد تسوده صناعة ، غضب الشعراء لهذه الظاهرة المحزنة فى حياة الانسان ، وراحوا يصورون المصانع والآلات والمدينة بهوانها الخائف ، وكانهم يصفون شيئا اقامه الشيطان لفواية الانسان ، لكن هؤلاء الشعراء - فى رومانسيتهم تلك - قد اتسقوا مع انفسهم ورفضوا حياة المدن ، وتشبثوا بالعيش فى ريفهم الهادى الجميل ، وجئنا نحن اليوم - اعنى المثقفين العرب - واردا لانفسنا حركة رومانسية من ذلك القبيل نفسه ، لنعبر بها عن شيء من الرفض الذى نحسه تجاه الحضارة الغربية الجديدة ، لكننا لم نستطع التوفيق بين القول والعمل - شأننا فى سائر جوانب الحياة حتى اصبح ذلك طابعا يميزنا تميزا واضحا عن عباد الله الآخرين - فاشدنا سخطا على « مادية » الحضارة الغربية ربما كان اكثرنا انتفاعا بنتائجها ، واعلانا صوتا فى الدعوة الى جمال الريف وسكونه ، قد يكون اعمننا انغماسا فى حياة المدينة بكل صخبها ووهجها .

وليس هذا التعارض بين انماطية والعقل مقصورا على اصحاب الفن والآداب ، ولا على عامة الناس فى حياتهم اليومية ،

بل انه ليظهر كذلك على مستوى الفكر الفلسفى ، فترى كلا من الطرفين المتنازعين يكبح جماح الآخر ذا ما طغى وجاوز حدوده، فقد يوغل الناس ذات عصر فى تحكيم العقل حتى ليذهبوا الى حد عبادته وانكار كل ما عداه ، فعندئذ يظهر الفلاسفة الداعون الى اوثوية العاطفة ، كما حدث حين ظهر جان جاك روسو ابان القرن الثامن عشر ليقاوم عباد العقل من اعلام حركة التنوير فى فرنسا ؟ وكما حدث ايضا حين ظهر برجسون فى عصرنا الحديث هذا ؟ داعيا الى اولوية الوجدان ليصد موجة عارمة طغت على اوروبا خلال القرن الماضى لتحمل الناس على الايمان بانعام وحده والعقل وحده ، والعكس صحيح كذلك، فقد يوغل الناس فى التنكر للعقل حتى تراهم لا يحتكمون الا لما جاء عن غير مصدره من عاطفة أو عرف وتقليد ، فعندئذ ينهض الفلاسفة الداعون الى الحد من هذه الدفعة اللاعقلية بضوابط العقل ومناهجه ، كما حدث حين ظهر ديكارت فى فرنسا، وفرانسس بيكن فى انجلترا ، على مشارف التاريخ الحديث ، وكما حدث ايضا عندما ظهر أوجست كونت فى اواسط القرن الماضى ليصد تيار انرومانسية الذى اعقب الثورة الفرنسية ، وشمل بأواجه كل ميدان من ميادين الفكر والفن والادب .

على ان طريقة العاطفة أو الغريزة فى ادراك حقائق الاشياء ، قد تأخذ عند الفلاسفة صورة يسمونها بالمصطلح الفلسفى « حدسا » ويقصدون به رؤية الحقيقة رؤية مباشرة كأنما هى تحدث بنور الهى أو بلمعة من الوحى ، فاذا « حدس » الفيلسوف – أو اى انسان من عامة الناس – حقيقة ما على هذا النحو المباشر ، لم يكن من حقنا مطالبته باقامة برهان على صدق ما يزعمه ، لأن اقامة برهان تتضمن اعترافا بوجود فكرة أخرى ذات اسبقية منطقية ، هى التى نستند اليها فى اقامة البرهان ، فاذا كان الزعم عن فكرة ما هو أن رائيها قد رآها باللمحة من وجدانه لمحا مباشرا ، كما يحس المتألم الألم، أو كما يحس النشوان نشوته ، تبع ذلك الا تكون الفكرة المرئية موضع شك عند صاحبها بأى وجه من الوجوه ، والا يكون هنالك عنده ما هو اوثق منها يقينا فيرتد اليه يقيم به الدليل على صدقها .

على مثل هذه الرؤية المباشرة المزعومة ، يعتمد المتصوفة ، حين يزعمون لك أنهم قد « شهدوا » الحق شهودا مباشرا ، فلا أدلة يستدل بها ولا وسائط بين الرئي والرائي ، وعلى مثل هذا الأساس الصوفي نفسه - بدرجات متفاوتة - تقوم الكثرة الغالبة من أحكام وروايات ، لا أقول في حياتنا الخاصة وحدها ، بل أضيف إليها شؤون حياتنا العامة كذلك ، فكم من قرار نتخذه ، وقد يكون قرارا ذا نتائج بعيدة المدى في حياة الناس . ومع ذلك فإذا سألت الرجل المسئول الذي أصدر القرار : أين المبررات « العقلية » التي كانت بين يديك بمثابة القدمات ، حتى لم تجد مفرأ امامك من اتخاذ قرارك هذا ؟ لما وجدت لسؤالك عنده من جواب ، الا أن يكون موهوبا يرى الحقائق بمثل تلك البصيرة النافذة التي « تشاهد » الحق بحس مباشر ، وفي هذه الحالة لا يكون تحليل ولا تعليل .

وأى تحليل وأى تعليل تطالب به من ينظر امامه فيقول : انى أرى بقعة صفراء ؟ هكذا تكون الرؤية المباشرة ، لولا أن رؤية اللون هنا قد جاءت الى من أدركه عن طريق حاسة معلومة هي حاسة البصر ، أما رؤية الحقائق عند أولئك الذين يدعون رؤيتها بموهبة حدسية خارقة ، فكثيرا ما تكون ميلا مع دفعة الغريزة أو العاطفة ، بل ولماذا لا نسمى الأشياء بأسمائها الصحيحة فنقول انها كثيرا ما تكون ميلا مع اندفاع النزوة والهوى ؟

ودعوى فلاسفة الرؤية الحدسية - مثل برجسون - ومن يلقون لفهم من صفار الناس في صفار الامور، قائمة على أن الحدس فطرة لا تخطيء، لانه كالغريزة أو لانه هو نفسه الغريزة المهمة التي تعرف طريقها المأمون، ولذلك فكلما اقترب الانسان من حالة الغريزة الفطرية هذه ، عددناه أقرب الى رؤية الحق بصفاء روحه ، كالأطفال أو كمن أصابتهم البلاء والعته ، أما اذا جاء الراى ممن اكتملت له عوامل النضج ، وقال لنا انه رأى جاء بعد تحليلات واحصاءات وتدقيق وتحقيق ، فهاهنا يفلب أن ننظر اليه نظرة المرتاب ، لأن السماء - في ظننا - لا تفتح أبوابها لامثال هؤلاء الحاسبين .

يقول برجسون : هنالك طريقان مختلفان أعمق اختلاف أحدهما عن الآخر في معرفتنا لحقائق الأشياء : أولهما يكتفى بأن يحوم حول الموضوع ناظرا الى ظواهره الخارجية البادية للحواس ، والآخر يقع في لب الموضوع وصميمه ، فلا يقف عند الجانب المنظور من الشيء المراد معرفته ، ولا هو يطمئن - كما يطمئن أصحاب الطريق الأول - الى رموز اللغة يسوق فيها الحقيقة التي رآها ، بل يفوس الى الأعماق مجتازا الظواهر الخارجية ليدرك الجوهر الباطني أدراكا يستعصى بعد ذلك على التعبير بأدوات اللغة أو الأرقام ، ولهذا كانت المعرفة في الحالة الأولى (وهي المعرفة العلمية) معرفة نسبية لا تبلغ مبلغ اليقين لأنها تتعرض للخطأ ، وأما في الحالة الثانية (وهي الإدراك الصوفي) فهناك تكون المعرفة مطلقة اليقين .

وهذا الضرب من المعرفة اليقينية عن طريق الوجدان - حتى وإن أنكرها العقل بمنطقه النظري المجرد - هو ما يصفه المتصوفة من أسلافنا ، إذ يفرقون بين ما يسمونه بعلم القلوب وعلم اللسان ، فالمتصوف بوجوده إذا ما كشف عن بصيرته الحجاب تبدلت حواسه بأخرى تمكنه من رؤية الغيب ، كالذي يحدث للنائم في رؤياه فما إن يغيب في نعاسه ويتحلل قليلا من اقبال الوجود المادي ، حتى تنفتح له حواس أخرى الى الغيب ، فيرى ويسمع ويأكل ويتكلم ويمشي ويبطش ويصل الى أقصى أرجاء الأرض - لا تحجبه أبعاد المكان ، عندئذ يحيا في وجود أكمل من الوجود الدنيوي ، وربما اكتسب في ذلك الوجود الخفي قوة الطيران والمشي على الماء والدخول في النار دون أن يحترق ، فإذا كان مثل هذا هو ما يجده الإنسان من عامة الناس في نومه ، فهو هو بعينه ما يحققه الصوفي في صحوه ، لأن الجانب الشريف من وجوده له غلبة على الجانب الخسيس ، فتراه قادرا في عالم الشهادة على فعل المعجزات (هذا كلام مأخوذ من بعض المتصوفة الأقدمين) .

وخلاصة ما أردت قوله ، هو أن المتصوفة - حديثهم وقديهم على السواء ، مع اختلافات في العرض لا في الجوهر والأساس -

متفقون على أن للإنسان قدرة على اكتساب ضرب من المعرفة لا عن طريق العقل ولا عن طريق الحواس، إذ يحدث—كما يقول برجسون—نوع من التعاطف بين الإنسان وما يدركه ، تعاطفا يضع به الإنسان نفسه في صميم الشيء المدرك ، ليقع منه على ما هو فريد فيه ، لا يشاركه فيه شيء آخر ، وما دام جانبا فريدا لا يتكرر في شيئين ، بل يختص به الموضوع المدرك دون سواه ، كان مستحيلا على التعبير اللفوي ، لأن اللغة إنما تعبر عن الجوانب المشتركة العامة التي يتكرر وقوعها في مختلف الأفراد ، ويسوق لنا برجسون مثلا لهذه الحالة الإدراكية التي يواجه بها الشخص المدرك صميم ما يدركه ، معرفة الإنسان لنفسه ، فهو إذا ما استبطن ذاته أدركها « بحدس » مباشر أدراكا لا يحتمل الشك ولا الخطأ ، وهو في الوقت نفسه أدراك لا يتطلب تحليلا ولا تعليلا .

هذا الذي يقوله المتصوفة الأقدمون والمحدثون هو ما يؤمن بصدقه الكثرة انغالبه من إبناء الأمة العربية ، لا فرق في ذلك بين أمي وعالم ، ولا عجب أن وجد برجسون عند المشتغلين منا بالفلسفة ، رواجاً وتأيداً ، وياويل من غشيت عيناه عن الحق فاجترا معترضا ليقول : لكن برجسون هذا لم يجد إلا الأداة الشائثة الناقصة — وأعني أداة اللغة ورموزها—ليسط بها رؤيته الفلسفية التي قل عنها — شأن المتصوفة جميعا — أنها رؤية ليست مما تستطيع اللغة أن تحكيه ، وتلك — عندنا نحن الذين غشيت أبصارهم عن الحق — هي العقبة التي يقع فيها حمار الشيخ ! فـالمتصوفة يقولون ، وجميع المؤيدين للرؤية الصوفية يقولون معهم : أن ما نراه من الحق لا يأتينا عن طريق الحواس الظاهرة ، ولا هو مما يصاغ في كلمات ، لأنه « حالات » تشعر بها الصوفي من الداخل ، كشعوره بحلاوة العسل أو بمرارة الحنظل ، والحالات لا توصف بأدوات اللغة ، ومع ذلك تراهم يقولون ذلك لنا في « كلمات » !

قل لمن شئت : أن انعقل الذي هو أداة العلوم مأمون الجانب وينبغي الركون إلى تدبيره وحسابه كلما هممنا بعمل تؤدبه ، تره

يشيح بوجهه عنك حتى لو كان من رجال العلوم في أعلى مستوياتهم ،
طلما هو خارج معمله ، لأن العقل عنده مكانه بين جدران المعمل
لا يجاوزها ، ولكن قل له : ان الإدراك الصوفي النافذ خلال الحجب
والاستار قادر على رؤية الغيب رؤية حق وصدق ، فقل أن تجد
منه الشك والتكذيب ، فالسائد فينا جميعا أن هذا الضرب من
كشف المحجوب هو في مستطاع نفر مكرمين مقربين ، وهؤلاء إذا
ما اهتموا بوجدانهم الى الحق فلن يجد الباطل اليهم سبيلا .

فهل أصاب حقا هؤلاء جميعا في ظنهم بأن مثل هذا الإدراك
الوجداني المباشر لما هو مغيب عن البصر وعن العقل صادق دائما ؟
هل الرؤية المباشرة للمستور ، وهي الرؤية التي يدعيها المتصوفة
ويدعيها برجسون كما يدعيها كل من اختار هذه الطريقة في النظر
الى الأمور ، معصومة من الخطأ كما يظنون ؟ لنأخذ المثل نفسه
الذي ضربه برجسون للرؤية التي يستحيل عليها الخطأ ، وهو مثل
الانسان يستبطن ذاته من داخل فيراها رؤية اليقين ، فهل من الحق
أن الانسان في استبطانه يعرف حقيقة نفسه معرفة تبلغ حد اليقين ؟
أيسهل عليه عندئذ أن يرى كل ما تنطوي عليه تلك النفس من حقد
وحسد وخسة وغرور ؟

لقد تناول برتراند رسل هذا الموضوع بالدراسة في فصل من
أهم ما أنتجه في بحوثه انفسية ، وهو الفصل الذي يسميه
« المنطق والتصوف » ، ثم حدث أن اطلق هذا العنوان على كتاب
له يضم ذلك الفصل مع فصول أخرى في موضوعات متفرقة ،
هناك يقول رسل في سياق حديثه عن الرؤية الحدسية التي تشبث
بها برجسون ، ويتشبث بها المتصوفة ، ويؤيدها الرأي العام السائد
من حولنا ، يقول : نعم ان الإدراك الحدسي يفرض نفسه على صاحبه
فرضا يحول بينه وبين أن يشك لحظة في صوابه ، وكيف له أن يشك
فيما يراه ماثلا أمامه تلك خاصة لا تتوافر للإدراك العقلي ، لأن إدراك
العقل طريقه الاستدلال ، والاستدلال معرض للخطأ ، نكن هذا

اليقين الجازم الذى يصاحب الإدراك الصوفى عند أصحابه ، هو نفسه الذى قد يحول ذلك الإدراك الى كوارث ، فلو أن المعرفة الآتية إلينا عن طريق الوجدان معصومة من الخطأ ، لكان اليقين الذى نشعر به ازاءها خيرا كل الخير ، لكن تلك المعرفة معرضة للخطأ كما يتعرض العقل للخطأ ، وليس الأمر كما يزعمون لها من عصمة .

وها هنا يكون الفرق البعيد بين من يركن الى عقله ومن يركن الى وجدانه : فأولهما يعلم أن أحكامه معرضة للخطأ ، ولذلك تراه لا يكف عن مراجعتها ، ثم هو لا يفضيه أن يظهر له فى الناس من ينبهه الى مواضع الخطأ فى تلك الأحكام ، وأما ثانيهما فلأنه واهم فى ظنه بأن ادراكه الوجدانى منزّه عن الخطأ ، تراه يقدم اقدام الواثق ويصم أذنيه عن نقد الناقدين ، وعندئذ قد تدهمه الداهية من حيث لا يحسب حسابها .

إننا نعطى الصدارة لعواطفنا ، فى أحكامنا وسلوكنا ، ونفاجر الناس بأننا كذلك ، وإن عواطفنا تلك لتخطيء ، وكما أضلنا عن سواء السبيل ، فلو كنا نتعلم من أخطائنا كما نتعلم من أخطائهم فئران التجارب العملية ، لجاز أن يكون لنا اليوم موقف آخر ، لكننا نصر على الركون الى العاطفة اصرار الفراشة على النار الحارقة ، ونترك عقولنا فى أزمتها تنتظر لنا البعث الجديد .

الواقع وما وراء الواقع

■ الناس رجلان في طريقة النظر الى الأشياء من حولهم ، وكثيرا ما تتجاوز الطريقتان في ثالث .

أما الأولى فهي أن يحصر الانسان ادراكه في حدود الشيء الذى يدركه ، فليس له من هذا الشيء الا ما يقع عليه البصر أو ما تمسه الأيدي أو غير ذلك من جوانب ، مما له صلة بهذه الحاسة أو تلك ، فكانما هو حيال ذلك الشيء أداة تصوير أو تسجيل ، تلتقط ما هنالك من ظواهر الضوء والصوت والحجم والوزن وما الى هذه الحقائق التى يمكن ادراكها بالحواس ، أو بمختلف الأجهزة التى تعين الحواس بكثير أو قليل من ضبط ودقة .

وأما الطريقة الثانية من النظر الى الأشياء ، فهي التى لا يكتفى أصحابها بالشيء كما تراه العين أو تسمعه الأذن أو تمسه الأصابع ، لأن هذه « الظواهر » عندهم هي أشد جوانب الشيء تفاهة وقلة شأن ، وانما وراء هذه الظواهر « بواطن » هي التى تؤلف حقيقة الشيء ولبه وصميمه ، واذن فما تلك الجوانب الظاهرة للحواس ، الا رموز تشير الى حقيقة تخفت وتستر ، بحيث لا يكون ادراكها بالبصر والسمع واللمس ، بل يكون ادراكها بقوة أخرى ، يتفاوت الناس فى انصبتهم منها ، وأن شئت فسمها « بصيرة » ، تدرك ما لا يدركه البصر ، فلتن كانت الأشياء كما نصادفها فى دنيا الواقع المحس هي الحقيقة نفسها التى لا حقيقة وراءها من وجهة نظر الطائفة الأولى ، فهي

لا تعدو عند الطائفة الثانية أن تكون رموزا ترمز الى مجهول وراءها ، واما أن يكون لديك من قوة البصيرة ما يمكنك من رؤية هذا ال وراء المجهول ، واما ألا تكون هذه القوة الإدراكية من نصيبك ، فمتدلل سوف تحلق بالعينين ما تحلق ، دون أن ترى شيئا ، فتتكر أن يكون لهذا ال وراء الخافي وجود .

والطائفة الأولى هي زمرة العلماء ، وأعني علماء الكيمياء والفيزياء وما شابههم من سائر العلماء الذين يتقصصون بالنظر « ظواهر » الطبيعة ليستخرجوا قوانينها ، واما الطائفة الثانية فرجالها كثيرون يتشكلون أنواعا وصنوقا ، ولعل ذروتهم أن تكون في جماعة « المتصوفة » الذين ينشدون رؤية « الحق » عن غير طريق الحواس ، بل عن غير طريق العقل ، وإنما عن طريق ما يسمى « بالحدس » أو البصيرة أو العيان الروحاني المباشر .

على أنه كثيرا ما يحدث إن يكون للرجل الواحد هاتان النظرتان معا ، يستخدم كلا منهما في مجال ، فهو يتشبث بالواقع المحسوس اذا كان في مجال بيع أو شراء أو طعام وشراب ، أنه لا يرضى وهو في هذا المجال العملى أن يدفع ماله ثمنا لدار يشتريها أو لتوب من قماش ، ثم يرضى بعد ذلك أن يعود خالي اليدين مما اشترى ، على زعم له من البائع أن الدار التي اشترىها أو توب القماش ما هو الا رمز لما وراءه ، فليترك هذا الرمز لينصرف الى البحث عما يرمز اليه في دنيا الطي والخفاء ، لا ، أنه في مجال الحياة العملية يقبض على الواقع بكلتا يديه ، لأنه آتئذ هو كل ما يعنيه، لكنه في ساعات الفراغ المتأمل، بعد أن يكون قد طعم وشرب واكتسى . لا بأس عنده في أن « يتفلسف » على النحو الذى يوهم بأن كل هذه الأشياء التي نشط لكسبها بياض نهاره ، ليست الا « ظواهر » طافية كرزوة الماء على سطح الوجود ، وعلى الحكيم أن يحو فساوتها من أمام عينيه ، ليرى بواطنها الخافية ، التي هي الحق الثابت الدائم الذى لا يتبدل ولا يتحول ولا يزول ، ومن هذا

الطرز من الرجال ، أعنى الطراز الذى يتمسك « بالواقع » فى حياته العملية - أو العلمية - ثم لا يلبث أن يتنكر له فى حياته المسترخية المستريحة من قيود ذلك الواقع ، أقول أن من هذا الطراز من الرجال تتألف الكتلة الغالبة من البشر ، وأما الذين يحدون أنفسهم بحدود الواقع فى كل الظروف ، فقلة قليلة ، وكذلك هم قلة قليلة أولئك الذين يصرون على مجاوزة الواقع الى ما قد خفى وراءه فى كل الظروف كذلك .

الفرق واضح - فيما أرى - بين أن يكون الشيء الواقع حقيقة مقصودة لذاتها ، وبين أن يتخذ دليلا على سواء ، فالضوء الأحمر فى علامات المرور هو ضوء كائى ضوء آخر مما يقع على العين المبصرة ، ولكنه قد يتخذ دليلا على أمر أصدره الشرطى بأن تقف السيارات العابرة حتى يأذن لها باستئناف الحركة ، وعلم الدولة هو قطعة من قماش كائى قطعة أخرى من قماش ، لكنه قد يتخذ رمزا يدل على دولة قائمة واجبة الاحترام ، ومقارب الساعة وهى تشير الى أرقام رقت على وجهها ، هى قطع من معدن تتحرك كما يتحرك سواها من أجزاء المادة المتحركة ، لكنها فى كل وضع من أوضاعها تدل على « زمن » ، ونستطيع أن نمضى فى ذكر الأمثلة مئات والوفاء ، لأشياء نراها على وجه ونتخذ منها دليلا رامزا على وجه آخر ، وأول هذين الوجهين هو الواقع كما تدرسه حواسنا ، والوجه الثانى هو ما وراء هذا الواقع ، فإذا انت تويسعت فى هذه التفرقة ووعيتها ، وجدت الإنسان الحى : واقعه المحسوس بدن بكل ما فيه من أجهزة للهضم والتنفس وغيرهما ، وما وراء هذا الواقع روح نستدلها ولا نراها ؟ ووجدت الطبيعة كلها بما فيها من أكوان فلكية ، واقعا هو هذا الذى تراه وتلمسه ، ووراء هذا الواقع قوة عظمى تستدلها ولا تراها .

على أن الناس - كما أسلفنا القول - يختلفون درجات فى

محور التركيز : نفر قليل ينحصر في الواقع المرئي المحسوس
غاضبا نظره عن مهمة الرمز التي قد ينسبها آخرون الى هذا
الواقع ، ونفر قليل آخر يجاوزون الواقع المرئي ، لا يقفون عنده
لحظة الا ريثما يطعمون بأقل الزاد ويكتسبون بأقل الثياب ، لكي
يسارعوا الى ما وراءه ، ثم كثرة كاثرة تحذل الجمع بين النظرتين ،
فتجمل من يومهم ساعات للواقع يقفون عنده من حيث هو ،
وساعات أخرى لما يفرضون وجوده وراء ذلك الواقع .

وعلى هذا النحو نفسه تختلف العصور وتختلف الأمم ، فمن
عصور التاريخ ما تغلب عليه النظرة الى الواقع كما تقع صورته على
حواس المشاهدين - مثل عصرنا الراهن في جملته - ومنها ما تغلب
عليه النظرة الأخرى التي تتخذ من هذا الواقع رمزا ، ثم تحاول
البحث وراءه عما يرمز اليه - مثل العصور التي اشتدت فيها
روح الدين - ومنها عصور حاولت أن توازن بين النظرتين - كما
حدث - في ظني - أبان القرن الماضي - حين كادت تتجاوز مثالية
هيجل مع وضعية أوجست كونت ، وكذلك تختلف الأمم كما
تختلف العصور ، ولقد جرى عرف الناس في أحاديثهم الجارية
على أن ينعتوا الشعوب التي يغلب عليها الوقوف عند حدود
الواقع لا يجاوزونها ما استطاعوا ، بأنها شعوب « مادية » -
كما نقول اليوم عن الشعب الأمريكي مثلا في وقفاته العلمية
الصارمة ، وأن ينعتوا الشعوب التي يغلب عليها الميل الى
مجاورة الرمز الى الرموز اليه - اعني مجاورة الواقع الى
ما وراءه ، بأنها شعوب « روحانية » - كما نقول نحن عن
انفسنا أحيانا ، وعن الشعب الهندي ، وعن الشرق كله بصفة
عامة .

اما بعد هذا التمهيد الشارح ، فاني أعرض للمشكلة
الكبرى التي تشغلني وتشغل سوى من رجال الثقافة في الأمة
العربية ، وهي : كيف نلتصق لانفسنا طريقا في عصرنا هذا ،

بحيث نعاصره حقا وقملا وإيجابا ، ونحافظ في الوقت نفسه على المقومات الأساسية التي تجعلنا أمة عربية ؟

ان اغلب الظن عندي هو ان أوضح سمة تميز العربي في ثقافته - وذلك حين يكون هذا العربي في عصور قوته - هي انه يوازن في دقة وبراعة بين وجهي الحياة : فلواقع الحدود المحسوس مجال ، ولما وراءه مجال آخر ، بحيث لا يطفى أحد المجالين على الآخر - بل يتكامل المجالان في حياة سوية متزنة ، وربما كان المعنى المقصود من الحديث الشريف بأن يعمل الانسان لدينه كأنه يعيش أبدا ، ولآخرته كأنه يموت غدا ، هو وجوب مراعاته لهذا التوازن بين النظر الى الواقع حين ينبغي أن يحصر رؤيته فيه ، ثم النظر الى ما وراءه باعتبار الواقع في هذه الحالة رمزا يشير الى ما هو أرفع وأسمى ، فالواقع مهما كانت قيمته ، انما هو جزئية عابرة تجيء وتمضي ، وأما ما يمكن أن يشير اليه فمطلق أزلي لا يتعاوره الحدث والفناء .

لكن الأمة العربية لم تكن دائما بهذه القوة التي توازن بين الطرفين في اتساق وتوازن ، بل أصابها الضعف حيناً ، ولعلها ما زالت تئن من بعضه الى يومنا ، فماذا يصنع ضعيف البنية الا أن يفر من حمل الأعباء الثقالة ؟ ماذا يصنع ضعيف المدة سوى تجنب الطعام ؟ ومثل هذا الفرار رأيناه في العربي الضعيف حين رأيناه يفر من الواقع لاثدا بما وراءه ، فتكون النتيجة أن يضيع منه الجانبان معاً ، عندئذ يكثر التساوكل والتخاذل ، وتشيع الخرافة ويضيع الإيمان بالمسلم وروابطه السببية ؟ اذا أراد الناس قمحا ليأكلوا ، فلماذا يلتمسونه على أرض الواقع ما دام في وسع أصحاب الخوارق أن يضعوا أيديهم في أوعيتهم الحالية فاذا هي مليئة بالخبز والأرز واللحم والمرق ؟

على أن ضعف العربي الضعيف لم يظهر دائما في صورة

الفرار من الواقع ، بل كثيرا ما ظهر وما يزال في الوقوف عند الواقع المحسوس ، لا وقفة العلماء يحللونه ويركبونه ويخترعون منه الأجهزة العلمية ويخلقون منه حضارة جديدة ، بل وقفة الخملاء يكترون من الطعام والشراب والثياب والبذخ واللهو الفارغ ، وسواء لها العربي الضعيف عن الواقع أو انغمس فيه ، فهو في كلتا الحالتين صورة شائبة للثقافة العربية ابان قوتها .

ومع ذلك فهذا كلام جاء عرضا في سياق الحديث ، وليس هو ما قصدت اليه ، وانما قصدت الى بحث للثقافة العربية الحديثة عن وقفة تحقق بها ذاتها وتشارك بها عصرها في آن معا ، وهي انما تحقق ذاتها - ولا جدال في هذا - بان تضيف الى الواقع ما وراءه ، ولكن كيف ؟

تستطيع ان تقول عن عصرنا هذا اى شيء تريد ، لكنك لابد ناعته بأنه عصر علمى من الرأس الى اخمص القدم ، ولا ينفى عن العصر علميته هذه ان نراه يلجأ في دنيا الادب والفن الى ضروب يتحلل فيها من روابط المنطق ، مستهدفا بذلك أن يزيح عن ظهره صرامة العلم ومنطقه ولو لبضع ساعات ليستريح ، واذا قلنا عن العصر انه ذو طابع علمى ظاهر في أدواته وآلاته وتكنياته ، فقد قلنا بالتسالى انه عصر يركز على « الواقع » وحده ، والا فهل يترك عالم الضوء - مثلا - ظاهرة الضوء لينظر الى ما وراءها ؟ هل تريد لعالم الطبيعة الدرية ان يغمض النظر عن الدرة التى هي موضوع بحثه ليبحث عن خفاء كامن خلفها ؟ لا ، فالعلم مربوط بالواقع بأوثق الروابط ، والعالم مشدود العنق الى موضوع بحثه ، يصب عليه المشاهدة ويجرى عليه التجارب ليستخرج خصائصه وتفاعلاته مع غيره . ثم ليصوغ له القوانين آخر الأمر في صورة رياضية ليتمكن الانسان بعد ذلك من الجام الظواهر الطبيعية بكل ما استطاع من شكائهم ، فيركبها ويوجهها ، كما يفعل مهرة الفرسان في جيادهم .

فاذا شاء العربي أن يعاصر زمانه ، فلا مندوحة له عن العلم ، ثم العلم ، ثم لا ثم بعد العلم ، وانما عنيت العلم بمعناه الطبيعي لا بالمعنى الذى يتصوره بعضنا حفظا لما ورد فى صحائف الأقدمين ، فلن تزداد عصرية لو رويت عن ظهر قلب ألف ألف بيت من الشعر لكنك تزداد عصرية لو شاركت فى العلم بالالكترون وفى تسييره لخدمة الانسان ، وكما أن الحياة يقظة للنشاط المنتج ونعاس للراحة والأحلام، فكذلك حياة الانسان الثقافية : يقظتها فى دراسة العلم الطبيعى وتطبيقاته ، ونعاسها الحالم فى رحاب الأدب والفن .

ولنترك المعاصرة ووسيلتها ، فما اظن عليها بين أولى الراى اختلافا ولا خلافا ، ولنعد الى سؤالنا الأهم والأعوص ، وهو : ماذا عسانا أن نضيف الى العلم من لدنا ، لنصبح عربا ، بعد أن بتنا بالعلم معاصرين ؟ .. الجواب هذه المرة يكمن فيما وراء الواقع ، فلئن كان الواقع المرئى ، الذى هو مجال العلوم الطبيعية، مشتركا بين الناس أجمعين ، فإن ما وراء الواقع تختلف صورته باختلاف الأمم ، بل انها تختلف فى الأمة الواحدة باختلاف الافراد فى انصبتهم من الثقافة .

ولو أمعنت النظر حولك فى أحاديث الناس ومسالكمهم لرأيت هذه الحقيقة ماثلة أمام عينيك ، لا ، بل أنك لتراها ملقاة أمامك على قارعة الطريق ، لا تتطلب منك امعانا للنظر ، وهى اننا لا نكاد نفعل عما وراء الواقع فى حياتنا لحظة ، فذلك — كما أسلفت القول — هو طابعنا الثقافى الأصيل المميز ، ولا عجب أن كنا نحن الأمة التى عن طريقها عرفت الدنيا رسالات السماء ، ومعنى ذلك أننا بحكم الوراثة الثقافية نفسها معدون أتم اعداد لاضافة الباطن الخفى الى الظاهر البادى ، فاذا استطعنا — بالمشاركة فى الحركة العلمية — أن نشارك عصرنا فى هذا الظاهر البادى للبصر والسمع ، فما أيسر علينا بعدئذ أن نميز انفسنا بنظرتنا الخاصة الى ذلك الخفى الباطن .

غير أن هذه الاضافة - اضافة الباطن الى الظاهر - لسوء الحظ لا تتخذ عندنا صورة واحدة من الطراز الذى يعلو بصاحبه ، بل ان لها عندنا صورتين : احدهما قد تراها فى قلة ضئيلة من المثقفين وأما الأخرى فلها الشيوع فى السواد الأعظم من الناس ، أما فى الحالة الأولى فالماورائية تبنى لنفسها نسقا متينا من القيم السامية ، التى من شأنها أن تحدد الأهداف العليا ثم ترسم لها خطوات الوصول ، وبذلك تصبح فعالة محركا نحو الأرقى والأفضل ، وأما فى الحالة الثانية فالماورائية تتحول الى مجموعة من السمادير والأوهام ، فترين على القلوب وتشقى الأبصار ، وما هى الا أن تتجمد الحياة فى شرايينها فلا سير ولا حركة ، بله أن يكون ارتفاع وارتقاء .

ونفض أنظارنا عن أصحاب الأوهام والسمادير ، برغم كونهم الفئة الأكثر عددا والأوسع انتشارا ، لأنهم اذ يجاوزون دنيا الواقع الى ما وراءها ، لا تقع أبصارهم فى هذا « وراء » الخصب الغنى اللهم ، الا على ما يشتت الأذهان ويبعثر الجهود ويضل السائرین عن جادة الطريق ، نفى النظر عن هؤلاء ، لأنهم يلتسمون فيما وراء الواقع كل ما من شأنه أن يهدم بنيان العلوم ، فالعلوم قائمة على اطراد القوانين ، أما هؤلاء فيبحثون عن روايات يروونها ليثبتوا بها الا قوانين ولا اطراد ، فاذا كانت قراءة مخطوط معين تتطلب فى الحياة الواعية العاقلة عيونا ترى ، جعلوها لك امرا ممكنا بغير رؤية ، واذا كان الانتقال من نقطة الى نقطة أخرى تتطلب اجتياز المكان الواقع بينهما ، جعلوا لك هذا الانتقال ممكنا بغير اجتياز للمكان ، وهكذا وهكذا ، الوف الامثلة والروايات يسوقونها لك ويروونها ، ولو صدقت لكذب العلم ، وبالتالي لاستحال علينا مشاركة العصر فى علميته بكل عقولنا وقلوبنا .

نفى أنظارنا اذن عن هؤلاء برغم كثرتهم ، ويكفى لاهمالهم من حسابنا أن نعلم ان أوهامهم هذه، ولو زبدت أضغاثا مضاعفة، لما زادت غلال القمع حبة ، ولا أقامت للمضيعين من الناس جدارا

غير ان هذه الاضافة - اضافة الباطن الى الظاهر - لسوء لا تفك أغلالها ولا تفسح أمامها آفاق النظر .
 نفخ أنظارنا عن هذا اللون المريض من مجاوزة الواقع الى ما وراءه ، لنحصر تلك الأنظار في طريق آخر ، يميزنا ونستطيع ان نفخر به ونفاخر ، وذلك هو الطريق الذى نبني به وراء الواقع المادى منظومة من القيم ، بينها وحدة واتساق ، وفيها دينامية محركة ، ولها القدرة على رسم حياة مثلى ، يكون فيها العمل والأمل ، وهى منظومة من القيم لم تعرف بها أمة كما عرفنا ، ومن ثم فهى التى يمكن أن تمدنا بالطابع الفريد الذى يحقق لنا الأصالة التى اذا اضيفت الى المعاصرة عن طريق اكتسابنا للعلوم ، حققنا وجودنا من طرفيه ، فكنا بذلك عربا ومعاصرين فى آن معا .

وهى مجموعة من قيم لن نحتاج منا الى بحث طويل للكشف عنها ، لأنها على أطراف أناملنا ، نردها الف مرة كل يوم ، يحفظها صبية المدارس ، ويجريها الراشدون فى أحاديثهم الجارية ، لكن - وأأسفاه - يحفظها أولئك ويردها هؤلاء الفاظا ، لكنهم لا يعيشونها حياة ، وإنما عتبت القيم المتمثلة فى أسماء الله الحسنى .

هذه الأسماء هى فى حقيقتها دلالات تشير الى قيم تضبط السلوك وتوجه مجرى الحياة الى أهداف تليق بالإنسان كما تتصوره وتصوره الثقافة الإسلامية العربية ، هى صفات تكون مطلقة بالنسبة الى الله سبحانه ، ومنقوسة متدرجة نحو الكمال بالنسبة الى الإنسان ، فلو استطننا - عن طريق التربية بصفة خاصة ، وعن طريق الفكر والنشر بصفة عامة - لو استطننا الا نجعلها مجرد الفاظ نردها على حبات المسايح ، بل نجعل منها معايير حية نابضة نرسمها ونهتدى بهديها ، اذن لكانت بين أيدينا منظومة منسقة كاملة من القيم التى تضاف الى دنيا الواقع فتخرج الإنسان الكامل المتكامل . من وجهة نظر إسلامية ، وفى ظروف هذا العصر ، عصر العلم والصناعة .

اننا لنبصر بأعيننا ونلمس بأيدينا كيف انتهى العلم الطبيعي والصناعة التكنية في البلاد التي تقدم فيها العلم وتقدمت الصناعة ، كيف انتهى بها هذا العلم وهذه الصناعة الى حالة من العرج الحضارى ، فكأنما هي تحجل على ساق واحدة ، فكان ما كان من تمرد الانسان على نفسه في الفن والأدب ، حتى لقد أعلنوها صريحة بأنهم لم يعودوا يطبقون العقل والعقول ، واندفعوا وراء اللامعقول والعبث ، فأى اضافة عظيمة تستطيع الثقافة العربية الأصلية أن تضيفها الى حضارة هذا العصر ، لو انها جسدت قيمتها في أبنائها أولا ، فاستطاعت بذلك أن تعطى للعالم المعاصر معانى انسانية في مقابل ما تأخذه من علم وتكنيات !

كان من بين ما أوحى الى بهذه النظرة الى الاسماء الحسنى ، وهى النظرة التى تجعل منها قيما للسلوك البشرى ، كتاب صغير مميّز ملهم ، هو كتاب الامام الفزالى : « المقصد الاسنى فى أسماء الله الحسنى » . فالامام فى كتابه هذا يلقي على الاسماء الحسنى أضواء ساطعة تبرز معانيها الخافية ، وهو يعقب على شرحه لكل اسم منها بقوله : ان نصيب العبد من هذه الصفة كذا وكذا ، فيبين للقارىء كيف يسلك فى حياته العملية على ضوء هذه الصفة المعينة او تلك من المجموعة بأسرها .

واننى لعلنى ظن يبلغ درجة الرجحان الشديد ، بأن المتأمل لهذه المجموعة من الصفات ، يستطيع آخر الأمر أن يقيم منها بناء واحدا متسقا ، وانما قصدت « بالبناء المتسق » هنا ما يقصد اليه فى دراساتنا الفلسفية حين نرتب القضايا ترتيبا تنازليا يبدأ بالاعم وينتهى بالأخص ، بحيث تجيء كل خطوة نتيجة منطقية لازمة لزوما ضروريا عن الخطوة السابقة عليها ، وفى الوقت نفسه تكون مقدمة ضرورية بالنسبة للنتيجة التى تلزم عنها فى الخطوة التى تليها ، ولو استطعنا بناء هذه القيم على هذا النحو المتسق اوله مع آخره ، كان لنا بذلك - لا مجرد عدد

متناثر من القيم ، بل مجموعة « موحدة » ، ويكون مثل هذا « التوحيد » في القيم عندئذ ، جانباً هاماً من التوحيد الذي هو اميز ما يميز عقيدة المسلم ، وعندئذ كذلك يكون هذا التوحيد في القيم ، ضامناً للإنسان ألا يتمزق سلوكه يمنة ويسرة فلا يدرى الى أين يتجه ؟ فمن نقائص عصرنا - بشهادة رجال الفكر اجمعين - انه عصر أدى بشبابه الى حالة من التمزق والتفسخ والضياع ، لماذا ؟ لأن القيم التي ينطوى عليها هذا العصر ، ليست كلها على اتساق بعضها مع بعض ، فترى هذه القيمة المعينة تغرى الناس بالتزام العقل الصارم (في دنيا العالوم مثلاً) بينما تغريهم تلك القيمة الأخرى بالخروج والعصيان وتفضيل الغريزة والوجدان على العقل ومنطقه (كما هو مشاهد في كثير من نتاج الأدب والفن ، وفي تمرّد الشباب) ، فلو استطعنا نحن أن نقدم للعالم مجموعة متسقة الأجزاء من القيم الهادئة للإنسان على طريق الحياة ، كان هذا دورنا في بناء الحضارة المعاصرة .

ولا يتسع المقام هنا لبحث شامل كالذي اقترحته ، فلأقتنع بمثال واحد لعل أوفق به الى توضيح ما أريد :

اعتقد أن لصفة « الحياة » في هذه المجموعة صدارة منطقية، فمنها تنفرع سائر الصفات ، وفي ذلك يقول الزبيدي في شرحه لكتاب الغزالي « أحياء علوم الدين » (ج ٢) أن تأخير ورود « الحياة » بعد ذكر صفات أخرى كالقدرة والعلم ، هو بمثابة تأخير المدلول عن الدليل ، فمن شرط إلمام القادر أن يكون حياً ، ومع ذلك فكل ترتيب نجعل به صفة تسبق أخرى ، لا يعنى ترتيباً في الظهور ، لأن هذه الصفات كلها ازيلية معا .

وبعد هذا التحفظ أعود فأقول أن لصفة « الحياة » صدارة منطقية ، فماذا نعنى بها حين ندعو الإنسان الى أخذ نصيبه منها فيكون « حياً » ؟ المقصود « بالحياة » هنا جانبان أساسيان ، هما « الإدراك » و « الفعل » ، فللإنسان حياة بقدر ما لديه من

ادراك ومن فعل ، انه قد يتنفس ويتغذى ويتناسل ، ومع ذلك كله لا يعد « حيا » بهذا المعنى المقصود ، شرط الحي أن يكون على وعى كامل بما يدور حوله وبما تعتلج به نفسه ، ثم لا يقف أمام ادراكه هذا ووعيه موقفا سلبيا سكونيا ، لأنه لو فعل لما تغيرت الدنيا على يديه ، بل لا بد أن يكون « فاعلا » نشيطا منتجا مشاركا في دفع تيار الحياة بحياته ، وإلى أين يدفعه ؟ يدفعه إلى حيث تسمو وترتقى ، فالواقف على جانب الطريق ينظر إلى ركب الحياة ولا يسهم في دفعه ، ليس حيا ، والذي يحاول الرجوع بتيار الحياة إلى وراء ليعود به إلى حيث بدأ ، ليس حيا ، بمعنى الحياة الايجابى الذى أسلفناه ، الحي يقود ولا ينقاد ، ويكون متبوعا لا تابعا ، ما دامت « الحياة » بحكم تعريفها السابق خلقا وابداءا وابتكارا وازافة للجديد .

كان العربى من الأولين « حيا » لأنه ما انفك بانيا في كل مجال : بانيا في مجال الفكر وفي مجال الحرب وفي مجال السياسة ، ولأنه كان تام الادراك لدنياه ، وشديد الفاعلية فيما حوله ، والادراك والفعل – كما أسلفنا – هما عصب الحياة بالمعنى المقصود ، فاذا رايت العربى من المتأخرين – واعنى العرب في حالتهم الراهنة – اذا رأته سطيجا تحت وطأة المستعمرين ، ينقاد لامامتهم ولا يقود ، ويأخذ من حضارتهم ولا يعطى ، فاعلم أنه قد فقد من نفسه قيمة عليا من قيمه ، ولو استردها لاسترد عرويته بها ، ان العربى لا يكون عربيا لمجرد تكراره لهذه اللفظة ملايين الرات ، انما يكون العربى عربيا حين يتشرب القيم العربية الأصيلة ، وأولها صفة « الحياة » بالمعنى الذى قدمناه .

خط الحياة كخط الزمن ، فانظر إلى ما شئت من الكائنات الحية ، إلى شجرة – مثلا – تجدها تنوع فاعليتها – والحياة فاعلية – بتنوع مراحلها ، أن الفعل الذى تبدله في بناء جذورها ليس كالفعل الذى تبدله في صنع الأوراق والثمر ، هي شجرة

واحدة من جذورها الى ثمارها ، لكنها لو قالت لنفسها عند مرحلة الثمر : لا ، اتركى حاضرك وارجمى الى ماضيك الجليل الجميل ، لمادت الى بناء الجذور مرة اخرى ، ولالفت بذلك وجودها ، وهكذا يفعل اعداء الحياة حين يدعوننا الى العودة الى ما كان ، لقد كان لما كان خطره حين كان الملتقى الذى تنصب عليه فاعلية الاحياء اما وقد انتقل الامر الى مرحلة قالية في عملية البناء وطريق السير ، فلننصرف بالحياة وفعلها الى هذه المرحلة الجديدة، شريطة ان تخصص منها جزءا لحفظ الجذور الاولى ، وهكذا ترانا نضل طريقنا ونخطئ فهم الحياة ، لو ظننا ان شرائح الزمن المتعاقبة يمكن ان يحل بعضها مكان بعض ، فننزح المرحلة الاخيرة من سياقها لنردها الى مكان المرحلة الاولى .

المربى مطالب بحكم ترائه أن يكون « حيا » ، فالله تعالى هو « الحى » بالمعنى المطلق الذى يستحيل معه ان يتسرب اليه جمود وموت ، واما الانسان فهو كذلك - او ينبغي أن يكون - « حيا » بالمعنى النسبى الذى يعطيه من الحياة بمقدار ما يدرك وما يفعل .

ولو استرسلت فى حديثى لانتقل من صفة « الحياة » الى سواها ، مما يكون فى مجموعه منظومة متسقة للقيم الضابطة لسلوك الانسان ووقفته لطال الحديث وفاض ، فحسبى هذه « القيمة » الواحدة نموذجا لما أعنيه حين ادمو الى أن تكون مجاوزتنا للواقع العلمى ، مجاوزة لا تنقلنا الى تخليط السمادير والأوهام والشطح والخرافة ، بل تنقلنا الى عالم القيم التى تؤيد العلم ولا تنقضه ، وتبنى الحضارة ولا تهدمها ، وتجعل من الانسان انسانا يسير على ساقين : فها هنا العلم ، وهناك ضوابط القيم .

لمسات من روح العصر

■ كان حديثا مشبوبا بانفعال ملتهب بينى وبين صاحبي ،
قال لى فيه : انك ما تنفك داعيا الى العصر والمعاصرة ، كأنما ترانا
وقد سدت فى وجوهنا أبواب الحضارة ، فلهونا خارج أسوارها ،
لا نسمع منها الا صرير اقلامها واصداء عجلاتها ؟ ولست فى الحق
أرى ما تراه إذا كان هذا هو الذى تراه ، فهاهى ذى مطابعتنا تدور
بالوف من الكتب والصحف والمجلات ، فنتابع خلالها ما يجرى فى
افتحاء العالم من شرقه الى غربه ، وهاهى ذى معاهدنا وجامعاتنا
تنتج العلوم وتخرج العلماء ، وإذا أدركت البصر فى أرجاء بلادنا رأيت
يابسها وماءها وسماها تملج بكل ضروب الأجهزة والمكنسات فى
البيوت وفى الشوارع وفى المصانع وحيثما وجهت البصر ، فماذا
تريد ؟ لا ، بل اننا بعد أن نقلنا هذا كله من عصرنا فعاصرناه ، زدنا
عليه حفاظا على الأخلاق فلم تنهدم أركانها هنا كما أنهدمت هناك!

فقلت : ان أربعين سنة قضيتها فى التعليم – والتعليم عندي
معلمه حوار سقراطى يخرج خبىء المعانى – قد علمتني بدورها
درسا ، هو أن الفجوة فسيحة فسيحة وعميقة عميقة عند الكثرة
الكاثرة من الناس ، بين فروع المعرفة وأصولها ، أعنى بين
سطوحها البادية وأعماقها المضمرة ، أو بين ما يظهر منها وما يخفى،
فقلة قليلة جدا منا نحن المثقفين – ودع عنك سواد الناس – هى
التي تريد ، وإذا أرادت ، تستطيع ان ترد الأفكار الدائرة على
أطراف الألسنة فى الأحاديث الجارية ، الى جذورها المستتورة
لتطمئن الى ما بين الفكرة وجذورها من اتساق ، فانت لا تكاد

تفوص مع محدثك الى ما قد غيبه في حنايا الصدر من معتقدات دفيئة راسخة الأسس ، حتى ينكشف لك - ولا اقول ينكشف له ، لانه في معظم الحالات يرفض أن يرى - كم يكون من التضاد بين ما يعلنه من الفكر وما يخفيه من المعتقد ، لا عن عمد خبيث منه ، بل عن غير وعى حتى تلفت اليه وعيه ، وهو في اكثر الحالات - كما قلت - يغمض عينيه على أوجه التضاد حتى لا يراها فتفزع ، ولقد شهدت بعيني وسمعت بأذني عشرات من « العلماء » المتخصصين في فروع الفزياء والكيمياء وغيرهما من ضروب « العلم » بأحدث معانيه ، لا يقلقهم أن يقفوا في معاملهم وامام تجاربهم طيلة نهارهم ، حيث لا يأخذون الا بما تشهد لهم به تجربة يرونها ويسمعونها ، ان لم يكن بأجهزة السمع والرؤية ، فلا أقل من أن يكون ذلك بالحواس العارية ، حتى اذا ما خلموا عن أجسادهم معاطفهم البيض ، وخرجوا من معاملهم الى حيث يستريحون ويسمرون ، رأيتهم يديرون الحديث - بكل نفس مطمئنة - عن خوارق ، اذا صدق ما يروونه عنها ، انهضت علومهم من أساسها ، وهيهات لك أن تشير الى فجوة التضاد بين « علم » النهار و « خوارق » الليل .

فاذا سمعت الناس يحدثونك عن العصر وفكره وحضارته ، وظننت أنهم قد أجروا في شرايينهم عصارة زمانهم ، فلا تنخدع ، وصابرهم على تحليل مكنوناتهم ، ولقلب ظنى أنك كاشف في دخائلهم رواسب قرون خلت ، برغم ما قد صبغوا به جلودهم من ألوان القرن العشرين وزخارفه ، وسأضرب لك أمثلة توضح ما أريد :

احسب الا خلاف على أن فكرة « التقدم » هي من أبرز ما يميز العصر الحديث كله ، لثلاثة قرون مضين والى يومنا ، فلا اظنك مصادقا في جموع الناس احدا يرضى لنفسه أن يكون عدوا « للتقدم » في شتى جوانب الحياة العقلية والمادية ، فعمما

يكن مذهبه الذى يدعو اليه ، فهو يزعم لنفسه وللناس انه مذهب يعمل على تقدم الحضارة بكل فروعها والا لما دعا اليه .

الى هنا والناس على اجماع ، فلنأخذ فى تحليل الفكرة لنرى كم منهم يظل صامدا فى دعوته الى «التقدم» : أنك لكى «تتقدم» من حالة الى حالة ، لا بد أن تعد الحالة الأولى متخلفة بالنسبة للحالة الثانية ، فالتقلة لا تكون تقدما الا اذا كان وراء ذلك قرض هو أنها تقلة مما هو اسوأ الى ما هو افضل ، لا مما هو حسن الى ما هو حسن آخر ، فضلا عن أن تكون تقلة من الأفضل الى الأسوأ ! ومعنى ذلك فى عبارة صريحة هو أن «الماضى» دائما وفى كل الظروف أقل صلاحية من «الحاضر» دائما وفى كل الظروف ، ذلك أن زعمنا أن الحضارة «تتقدم» والا فقدت هذه الكلمة معناها .

وها هنا نضع أصابعنا على ركيزة أولى ، لا محيص لنا عن قبولها اذا أردنا أن نتشرب روح عصرنا ، وهى أن نزول من الماضى كل ما نتوهمه له من عصمة وكمال ، فمهما تكن وسائل الماضى الثقافية والحضارية ملائمة لظروف عصرها ، فهى بالضرورة تفقد هذه الصلاحية فى ظروف عصرنا ، فاذا وجدت مكابرا يدعى بأنه عصرى الوقفة والنظر ، ثم وجدته فى الوقت نفسه يتمنى لو كرت الأيام راجعة بحيث تعود الى الناس ما كان للأسلاف من رؤية وسلوك ، فاعلم أن سطحه الفكرى مناقض لأعماقه ، وأنه بعيد عن عصره بعد ما بين السطح والأعماق ! وليس معنى هذا بتر الماضى ، كلا ، فبغير الماضى لا تكون للحاضر هويته ! وانما معنى تطويرا له ، فالشباب لا ينسخ الطفولة نسخا ، لكنه يطورها بحيث تظل هوية الشخص الواحد قائمة ، والرجولة لا تنسخ الشباب لكنها تطوره ليكون حاضر الانسان امتدادا لماضيه ، امتدادا لا يكرر ذلك الماضى ، بل ينبثق منه كائنا جديدا،

يحمل من ماضيه بعض ملامحه ويضيف اليها بحاضره ملامح أخرى .

إذا آمنا « بالتقدم » إيماننا يجاوز نطقنا باللفظة صوتا تفوه به الشفتان ، كانت النقلة الفكرية بعيدة بعدا فسيحا ، لأننا عندئذ سنقلب الميزان ، فنجعل معيارنا هو المستقبل المرجو بعد أن كان الماضي الذى خلفناه وراء ظهورنا ، أى أن معيارنا بعدئذ لا يكون هو « المبدأ » بل « المنتهى » ، لا ما قد كان بل ما سوف يكون ، فلو سألنا عندئذ : ماذا ترى فى هذا السلوك المعين يسلكه الأفراد ، أو فى هذا التشريع المعين تسنه الدولة ، أو فى هذا الوضع أو ذاك من أوضاع الحضارة السائدة ، لم يكن جوابنا عندئذ : انتظر حتى اقيسه الى سلوك الآباء وتشريعهم وأوضاعهم الحضارية ، بل يكون الجواب : انتظر حتى أحسب النتائج المترتبة على هذه الأشياء ، فإذا وجدت النتائج مزيدا من علم ومن صحة ومن حرية .. الخ ، قبلت السلوك ورضيت بالتشريع وأقبلت على الأوضاع الحضارية الجديدة ، أن المعول عندئذ لا يكون : ماذا كان بالأمس ؟ بل يكون : ماذا سيكون غدا ؟

كان « للمبادئ » رهبة تدنو من التقديس أن لم تكن هى التقديس نفسه ، وكان سر الرهبة كامنا فى أن مصدر المبادئ مجهول ، فازدادت بذلك ألغازا يصرفنا عن تحليلها والنظر فى محتواها هل يصلح مقياسا للعصر أو لا يصلح ، ولذلك رأينا فلاسفة الأخلاق على طول الزمن ، من اليونان الأقدمين الى مشارف العصر الحديث ، لا يسألون انفسهم : ما حقيقتها ؟ بل يسألون : من أين جاءت ؟ وهنا اختلف الفلاسفة فى ذلك مذهبا ، فقال قائل : انها منبثقة من فطرة الانسان ، سواء كانت هذه الفطرة عندهم « عقلا » أو « ضميرا » أو ما شاء لكل منهم مذهبه ، وقال قائل آخر : بل نزلت من السماء وحيا يهدى البشر سواء السبيل ، على أن ما نزل على الناس وحيا وما انبثق من دخالهم يتساويان

آخر الأمر ، كأنما الشريعة السماوية عقل ظاهر ، والعقل فى توجيهه شريعة باطنة ، وهكذا أخذتهم الحيرة أمام « المبادئ » بين ظاهر وباطن ، بين سطح وأعماق ، على اختلافهم بعد ذلك فى ماذا يكون السطح وماذا تكون الأعماق : أيقون على السطح رغبات وأهواء ربما جمعت بصاحبها لولا أن فى أعماقه عقلا يوجهها نحو ما يتبغى أن يكون ؟ (هذا هو الفيلسوف الألمانى « كانت » فى القرن الثامن عشر) ، أم يكون « العقل » هو القشرة السطحية البادية وأما أعماقه فوجدان صادق يوجه ويملى ؟ (وهذا هو « جان جاك روسو » فى القرن الثامن عشر أيضا) ، ترى هل يكون على السطح الظاهر مجتمع يفرض على الأفراد ما أرادوا لهم من تقاليد ، يتقيد بها هؤلاء الأفراد وكأنها قيود من حديد ، وأذن لا نتوقع فى الخفى الباطن إلا جيشانا وغليانا يلتمس طريقه الى الخروج فى ثورات الاحتجاج حيناً بعد حين ؟ (وهذا شيء قريب مما ذهب اليه « ماركس ») ، أو لعل الذى خفى عن الأبصار هو تقاليد المجتمع وأوامر الدولة ، خفيت عن الأبصار واتخذت لنفسها كيانا مطويا فى حنايا النفس ونطلق عليها « الضمير » ، وأما الذى ظهر على السطح فهو النزوات الفردية التى تنزو بأصحابها أن يفلتوا من رقابة المجتمع والدولة فما يلبثون أن يسمعوا صوت الضمير فى أنفسهم صارخا ومؤنبا ؟ أم هل يكون الظاهر وعيا صاحبيا مدركا لكل ما فرض علينا من قيود ، يبطنه اللاوعى أو اللاشعور الذى اذا لم يجد لنفسه متنفسا فى عالم الصحو التمسه فى دنيا النعاس والأحلام ؟ .. مذاهب اختلفت كما ترى فى أى الجوانب هو ظاهر الانسان وأياها هو باطنه ؟ لكنها اتفقت جميعا على افتراض ظاهر وباطن معا ، وما ذلك كله إلا لأنهم سلموا بمقدمة لم يجادلوها وهى أن ثمة « مبادئ » ترسم صور السلوك الأمثل ، فمن أين جاءت يا ترى ؟!

والذى يفرض قيام هذه المبادئ قبل خوض التجربة الحية ، إنما يكون قد خطا بالناس اجرا خسوة نحو صورة من صور

الاستبداد السياسى ، لأن المبادئ قواعد ، فاذا أنت جعلتنى أقدم على حياتى ونصب عينى هذه القواعد الأولية فقد حددت الاطار العام لسلوكى ، ثم ما هو الا أن يخرج على الناس مارد من هؤلاء المردة الجبابرة ، فيأخذ لنفسه حق تفسير هذه القواعد ، ليضع اعناق العباد فى اى شكيمة أراد ، مسدلا على وجهه قناع « المثل العليا » التى يسعى الى تحقيقها ، والويل عندئذ لمن أخذته فى الأمر رية أو اجتراً على طرح سؤال على الملائكة ! وفيهم الريبة وفيهم السؤال ؟ ان «القواعد » بحكم طبيعتها ومنطقها تبرر نفسها ، خذ قواعد لعبة الكرة مثلا ، فهل يحق للاعب وهو فى معمعان اللعب أن يسأل : لماذا يكون خط الجزاء هنا وليس هناك ؟ ولماذا يجوز مس الكرة بالقدم ولا يجوز مسها بالأصابع ؟ لا ، انها « قواعد » اللعبة التى تقبل ابتداء ، لأنه بغيرها لا يكون لعب يمكن الحكم عليه بالصواب أو بالخطأ ، ولذلك « فالحكم » فى لعبة الكرة هو حكم مطلق، وله أمر ، وأمره نافذ . وهكذا قل فى كل ضروب «القواعد» بما فيها قواعد الأخلاق ، فاذا نحن سلمنا بقيامها قايما مسبقا ، فقد مهدنا الطريق أمام الحاكم المستبد يظهر كلما ظهر الشخص الذى يريد ذلك ويستطيعه .

ومع الحاكم المستبد يظهر ما يسمونه بالبيروقراطية ، أى ذلك الضرب من الحكومة الذى يجيز أن تهبط الأوامر من اصحاب المكاتب والمناصب لتتهوى على ارواح البشر وهم فى ميادين نشاطهم كأنها ضربات القدر ، وقد تسألتنى : لكن القواعد الخلفية نراها مفروضة حيث يظهر الحكم المستبد والبيروقراطية وحيث لا يظهران على السواء ، فلماذا ترتب على قيامها الحالة الأولى ولا ترتب عليه الحالة الثانية ؟ والجواب هو أن الشأن فى هذا هو كالشأن فى أشياء كثيرة أخرى ، فالماء يرويك من ظمأ والماء يقضى عليك بالفرق فيه ، والنار تنضج لك الطعام والنار تدلع الحريق المدمر ، فكذلك القواعد ايا كانت حين يقال عنها انها مفروضة من حيث لا ندرى ، فهى اما تصلح أداة للحاكم

المستبد ، وأما تتخذ أداة لحكم الشورى ، والفرق بين الحالتين هو أن الحاكم المستبد يطبق القواعد على الناس ويعنى نفسه منها ، وأما الحاكم الديقراطى فهو يطبق القواعد على الناس وعلى نفسه سواء بسواء .

من أجل هذا كله ، تسود عصرنا هذا فكرة أخرى يريد أصحابها أن يحلوها محل « المبادئ » أو القواعد التى كان يقال انها مفروضة علينا من حيث لا ندرى، الا وهى فكرة « الأهداف »، فنحن ندخل حياتنا - أو ينبغي لنا - وليس فى أيدينا القيد ولا فى أرجلنا الأغلال ، وإنما ندخلها فى رؤسنا « أهداف » يراد تحقيقها، وكل سبيل نراه محققا لها ، لا رؤية « فردية » شخصية ، بل رؤية « جماعية » مشتركة ، فهو السبيل النموذجى الأمثل ، وواضح أنه كلما تبدلت الأهداف تبدلت السبل ، وبالتالى تغيرت امثل العليا ، وها هنا فليسأل من شاء أن يسأل : لماذا نسلك هذا السبيل ولا نسلك ذاك ؟ لنبين له أن سبيلا منهما يؤدى الى الهدف المقصود والآخر لا يؤدى .

انى لأخشى أن يكون هذا الاستطراد الطويل قد شتت معالم الطريق ، فلنذكر اننا أردنا أن نوضح كيف أن الناس كثيرا ما يعيشون فى القرن العشرين بما يدور على سنتهم من كلمات ، أما ما وراء ذلك فى بواطنهم أفهم يعيشون به فى القرن العاشر ! أقول القرن العاشر ؟ لماذا أظلم القرن العاشر وهو قرن الفارابى وابن سينا وأخوان الصفا ؟ لماذا أظلمه وهو عصر المتنبى فى الشعر وأبى حيان التوحيدي فى النثر الذى يعمق بالفكرة ولا يزخرف باللفظ .

ولكى أسوق مثلا يوضح ما أردت توضيحه أخذت فكرة واحدة تصف العصر بغير حاجة الى جدال ، وهى فكرة « التقدم »، فهى حديثة الظهور فى تاريخ الفكر ، وأما قبل ظهورها على مر القرون الطويلة فكان الأغلب على الناس ليس هو أن العالم يسير

من نقص الى كمال ، بل انه يسير من كمال الى نقص ، يكفى تصويرا لهذا الاتجاه المضاد قصص كثيرة كانت تروى لتؤكد ان العصر الذهبي انما هو عصر مضي وهيبات له ان يعود ، اذن ففكرة « التقدم » طابع يميز فكرنا المعاصر ، وسل من شئت من الناس : هل تؤمن « بالتقدم » ؟ وكن على يقين انه سوف يجيبك بالإيجاب المنحسوب بدهشة على ان يكون ذلك موضعاً لسؤال ، لكن امض معه بعد ذلك في تحليل الفكرة لتخرج له مكنونها ، فيعلم انه يتحتم نتيجة لقبوله هذه الفكرة ان يكف عن دعوة الحاضر الى اتخاذ الماضي نموذجا ، وان يمسك عن اقامة مثله العليا من مبادئ هبطت اليه من حيث لا يدري لتقيده دون الحركة الحرة نحو تحقيق اهدافه ، فمعدنذ ستري أى شخص تخطب، ستري ذلك الذى قبل فكرة « التقدم » لنفسه حتى يكون معاصرا ، قد ثار عليك ثورة اخشى عليك من آثارها لأنها يغلب ان تركب صهوة الغضب الجموح ، فصاحبنا - كما ترى - معاصر باللفظة متخلف باللباب .

وبعد ذلك فلانتقل بك الى فكرة أخرى مما يميز العصر ، لترى مرة أخرى كم من الناس حولك يقبلها بفروعها الظاهرة وجليورها الخافية معا ، وكم منهم تكفيه الفاظها على طرف اللسان ، واما ان تورطه في مضموناتها فدون ذلك خرط القتاد كما كان قداماؤنا يقولون ، واعنى فكرة « التغير » في مقابل « الثبات » ، والتغير نسبي والثبات مطلق .

الحق انه خلال ما يقرب من قرنين من الزمان ، بادنا من أوائل القرن التاسع عشر والى يومنا الراهن ، ودنيا الفكر بأسرها تدور حول محور جديد لم تألفه بهذا الاطراد وبهذا الاصرار فيما مضى ، الا وهو محور « التطور » ، والفرق بعيد عن ثقافة تقييماها على افتراض وجود الثوابت الأزلية الأبدية، وثقافة أخرى تقييماها على تطور لا يلبث على حالة بعينها حتى يتحول بها الى حالة أخرى ، ولقد كان افتراض الثوابت هو مشغلة الفلاسفة جميعا

مند نشأت على وجه الأرض فلسفة ، وذلك ان هؤلاء الفلاسفة ، كسائر عباد الله ، نظروا حولهم فوجدوا تيارا دافقا من ظواهر ما تنفك تتحول وتبديل ، قالوا ان يتبع بعضها بعضا ، وأشكال وطعوم ، وكائنات تجيء وكائنات تذهب ، وفصول تتعاقب ، ونهار بعد ليل وليل بعد نهار ، الى آخر هذا الخضم الهائل من ظواهر متغيرة ، فسألوا انفسهم : هل يمكن ان تكون هذه المتغيرات هى البداية والنهاية ، والظاهر والباطن جميعا ؟ ذلك عندهم محال ، اذن فماذا يا ترى تكون الأسس الثابتة وراء هذه التحولات ؟ واخذ الفلاسفة يجيبون - وما زالوا الى يوم الناس هذا يجيبون ! كل بجواب يقترح به ثابتا يراه أو عددا من ثوابت بحسب ما يرى ، ثم أسموا هذه الثوابت « جوهر » ، وأما ما يظروا عليها من تغيرات ظاهرة فهى « أعراض » ، لذلك الجوهر ، بل هم لم يتصوروا كيف يمكن ان تقول عن شيء أنه تغير ، دون أن يتضمن هذا القول افتراضا بأن له جانبا ثابتا هو الذى طرأ عليه ذلك التغير ، كأنما هو ينضو ثوبا ويرتدى ثوبا ، أما هو فهويته ثابتة لا تتغير بما نضا وما ارتدى ، ولقد جعل أرسطو أسسا للتفكير الإنسانى بغيرها لا يكون تفكير على الإطلاق ، وأولها ما أسماه « قانون الهوية » الذى يتصور عملية التفكير أمرا محالا اذا لم يكن هنالك هوية ثابتة لكل شيء ، هى التى ندير عليها عملية التفكير هذه .

ولست أطيل ، لأنها قصة شرحها يطول ، وحسبى الآن ان اقرر أمام القارئ بأن الخلفية الثقافية والفكرية كانت دائما وعلى امتداد التاريخ تفترض للأشياء حقائق ثابتة ، ثم تجيء عليها موجات الظواهر المتغيرة وتنحصر لتجىء سسوها ، فإذا استطعنا ان نعرف هذه الحقائق الثابتة بما يحددها ويعين قوانينها كنا بذلك قد أمسكنا بناصية الطبيعة كلها ، فى هذه الحالة - وأرجو من القارئ أن يتأمل ذلك على مهل لأهميته - فى هذه الحالة يكون « الزمن » غير ذى شأن فى علمنا بحقائق

الأشياء ، اذ ماذا يكون شأنه اذا كان الجوهر الثابت لكن ما ، هو بحكم تعريفه « ثابت » على حالة واحدة ، فكان ماضيه كحاضره وكما سوف يكون في مستقبله ؟ ماذا يكون شأنه لو عمر ألف عام او الف الف او آلاف الملايين ؟ انه « ثابت » على جوهر واحد ، ولا يتغير عليه الا ما يطرا من ظواهر ، والظواهر ليست بذات موضوع في ادراكنا للحق كما هو قائم من ازله الى أبد . . . أو هكذا كانوا يقولون ، ولذلك كانوا يؤمنون بأن لحظة واحدة تدرك بها ادراكا صحيحا لما هو قائم في هذه اللحظة الحاضرة من مجرى الزمن ، كقيلة لك - اذا احسنت الاستدلال - ان تكر بها راجعا الى الماضي كله ، وتجرى بها قدما الى المستقبل كله ، فتعرف منها وحدها - عن طريق الاستدلال - كل ما مضى وكل ما هو آت ! ولم لا وامتداد الزمن طال او قصر لا يغير من حقيقة الأمر شيئا ؟

هكذا كانت الحال حتى جاء عصرنا بتصور جديد وضع « التغير » مكان الثبات ، وجعل « التطور » أساسا وحيدا تفسر على ضوءه الأشياء ، ولا يكون تباين بين شيئين أشد من التباين بين ثقافتين ، احدهما تجعل سكونية الثبات والدوام أساسها ، واخرى تجعل دينامية الحركة والتطور أساسا لها ، ومصنوع التباين بينهما كامن في فكرة كل منهما عن حقيقة « الزمن » : أهو خط أشبه بالخط الهندسي ليس بين أي جزئين متساويين من أجزائه فرق جوهري ، اذ لا فرق بين طول مقداره سنتيمتر في أول الخط وطول آخر بنفس المقدار في آخر الخط ، أي أن الطول نفسه لا يدل بذاته ان كان قد تقدم في ترتيبه من التعاقب أو تأخر ، وهكذا قل في « الزمن » على ضوء هذه الفكرة : فاذا كان القرن طوله مائة عام مما نعرف ، فلا فرق في الجوهر بين قرن زمني جاء في قديم وآخر جاء في حديث ، أم ان الزمن طبيعته ليست هندسية رياضية على هذا النحو ، لكنها اقرب

شبهها بمخروط يتسع كلما استطال ، وفي هذه الحالة يكون الفرق كل الفرق بين طولين متساويين تأخذهما من موضعين مختلفين ، لأن أحدهما سيكون أغنى حصيلة من الآخر وأوسع أفقا .

هذا التصور المخروطي لازم انما يكون اذا ما تصورنا العالم متطورا ناميا ، فهو الآن أغزر حياة منه في اى عهد مضى ، وسوف يكون في مقبل الزمن أغزر حياة مما هو الآن ، هذه واحدة ، والأخرى هي أن الفكرة القديمة كانت تلازمها فكرة أخرى ، هي أن الأشياء لا تتحرك بدفعة داخلية فيها ، ولذلك فهي تحتاج دائما إلى محرك خارجي يحركها كيف شاء ، وأما الفكرة التطورية بمعناها السائد في عصرنا (هي ليست بهذا المعنى عند دارون) فيلازمها أيضا فكرة أخرى ، وهي أن العالم مدفوع متحرك من ذاته ، كالكاثن الحى حين ينمو بحركة ذاتية منبثقة من طبيعته ، ولك على ضوء هذا القول أن تراجع فلاسفة التطور المعاصرين من أمثال برجسون ومورجان والكسندر ووايتهد ومن شئت ، لترى كيف انعكست هذه الفكرة الجديدة في فلسفاتهم ، واذن فانت مسابر لمحرك ظاهرا وباطنا ، اذا وجدت نفسك على استعداد كامل لقبول هذا التصور بكل ما يقتضيه من نتائج ، وأقل ما يقتضيه هو استحالة أن يكون الماضى أكثر رشدا من الحاضر وأخصب فكريا وأهدى سبيلا ، أما اذا وجدت نتيجة كهذه لقمة عسرة الهضم في معدتك ، لا تميل الى الأخذ بها وانت مطمئن ، فلك الخيار ، ولكن اعلم في يقين أنك معاصر باللفظة وحدها ، عتيق اذا قيس امرك بمضمونها وفحواها .

لعل موضوع الحديث لم يغيب عن ابصارنا ، فنحن نزعم منذ بدايته أن الناس كثيرا ما يظنون بأنفسهم المعاصرة مخدوعين بما يحيط بهم من أدوات هي من نتاج العصر ، حتى اذا ما حالنا مواقفهم الفكرية ، لا من حيث ما « يقولونه » باللفظ عن أنفسهم ، بل من حيث ما نكشف عنه في خفاسات نفوسهم ،

وجدناهم لا ينتمون الى هذا العصر الا بأوهن الأسباب ، واخذنا
نضرب الأمثلة ، فمن خصائص هذا العصر ايمانه بالتقدم ،
وما اهون ان يصف الناس انفسهم بأنهم من اخلص المناصرين
للتقدم ، فاذا ما بينت لهم على أى النتائج تنطوى هذه الفكرة
جزعوا وانكروا ، ثم انتقلنا الى مثل آخر يتصل بأسس الأخلاق ،
فهل تقاس افضلية الفعل الى مبدأ توارثناه جيلا بعد جيل على
انه النموذج الاسمى ، أو تقاس تلك الافضلية الى هدف يتحقق
أو لا يتحقق دون أن نكيل انفسنا بأفكار مسبقة ، ها هنا أيضا
قد نجد من الناس من يظنون بأنفسهم عصريّة الروح ، حتى اذا
ما واجهناهم بهذه النسبية الأخلاقية التى هى من معالم العصر،
اخذهم الفرع معا يسمعون ، وبعدئذ عرضنا مثالا ثالثا ، هو
الانتقال من تصور الثبات المطلق لحقائق العالم الى تصور التغير
والتطور الذى يجعل كل حقيقة أمرا نسبيا مرحليا ، ينسب الى
ما يؤدى اليه ، وأوضحنا للقارىء بعض ما يترتب على هذه
النظرة من رؤى عند مقارنة الماضى بالحاضر على وجه الخصوص،
وخيل إلينا ان هذا القارىء ربما أبت نفسه قبول هذه الرؤى.
امثلة تبين كلها كم منا لا يصلح لعصره بحكم تكوينه الفكرى ،
مهما زعم انه متجدد متطور مساير لحركة الزمن .

ولنضرب مثالا رابعا وأخيرا ، هو تصور « الفردية » التى
نود أن تتميز بها أشخاصنا وأوطاننا ، فقد كانت الفكرة القديمة
عن هذه الفردية أنها « ذات » مستقلة قائمة برأسها حتى ولو لم
يكن فى الدنيا سواها ، وانك لترى هذا التصور منعكسا فى
الفلسفة قديمها ووسيطها وحديثها على السواء (ولم أذكر
المعاصرة منها لأنها تختلف) ، فهذا هو سقراط يطالب لانسان
أن يعرف « نفسه » على ظن منه أن هذه المعرفة فيها مفتاح
معرفته لسائر الأشياء ، وذلك لأنك اذا أمعنت النظر فى نفسك
حتى عرفتها ، عرفت بالتالى طرائقها فى الادراك ، ومتى تظفر

بالصواب وكيف تزل في الخطأ ، ومعرفة الانسان لنفسه على هذا النحو لا تشترط أن يكون الى جواره ناس آخرون ، فهو وحده - كالجزيرة المعزولة - يمكن أن يستبطن ذاته من داخل فيعلم ما يريد أن يعلمه ، وذهب الزمان وجاء ديكرات بقولته المعروفة « أنا أفكر ، فانا - اذن - موجود » ، اكتفى بأن ينظر الى دخيلة نفسه ليرى « الانا » وهى تفكر ، فجعل ذلك برهانا على وجوده ، بل جعله أساسا لكل برهان سواه ، ثم تبعه فى ذلك ليبنتز الذى افاض القول فى أن الذات الانسانية - بل كل ذات مهما كان نوعها - هى كالذرة المصمتة التى ليس لها نوافذ تطل منها على سواها ، فهى فى حقيقتها أقرب الى شريط ملتف على نفسه ، وما حياة الكائن الحى بعد ذلك الا أن يبسط هذا الشريط شيئا فشيئا حتى ينتهى ، واذا خيل اليك أن افراد الناس يتبادلون الآراء وغيرها ، مما قد يدل على أن بينهم صلات لا تكون الا اذا كانت لديهم الوسائل التى يطلون منها بعضهم على بعض ، انبانا ليبنتز هذا بأن ذلك وهم ، فما التوافق الذى تراه بين فردين أو أكثر الا كالساعات المضبوطة كلها تدل على الزمن الصحيح دون أن يكون بينها « تفاهم » ولا اتفاق بالتبادل .

صورة من فردية الفرد كان يسهل على الناس قبولها ، وقد ظهرت فى صور أدبية أو فكرية كثيرة ، فانظر - مثلا - الى قصة روبنسن كروسو وهو فى فردانيته على الجزيرة المعزولة ، وانظر فى تراثنا الفكرى العربى الى ما تصوره ابن باجة فى « تدبير المتوحد » او الى ما تصوره ابن طفيل فى « حى بن يقظان » ، تجد تصورا للفردية المستقلة بذاتها ، بفض النظر عن يحيط بها من آخرين ، واتسعت فكرة الفردية هذه بعض الشيء لتشمل فكرة الانسان عن قومه أو أمته ، فكانما هذا « القوم » أو هذه

« الأمة » فرد ضخم متعدد الأعضاء ، لكنه متميز كل التميز عن
سائر الأقوام وسائر الأمم .

وجاء العصر الراهن بتعديل أساسى فى هذا التصور لفردية
الإنسان ، وهو تصور انعكس بدوره فى الفلسفة وفى الأدب بل وفى
مذاهب السياسة نفسها ، وخلاصته أن الفردية القديمة ضرب
من المحال ، « فالأنا » لا وجود لها بغير « الأنت » أعنى أنك
لكى تكون على علم بنفسك ، لا مناص لك من مخاطبة سواك ،
فلئن قال سقراط « اعرف نفسك » فقد جاء عصرنا ليضيف
إلى النفس سواها حتى يمكنها أن تعرف ، فكان الأصوب أن
يقال : « اعرف نفسك عن طريق معرفتك لسواك » ، وإذا كان
ديكارت يقول : « أنا أفكر فانا موجود » فقد قال له الفلاسفة
المعاصرون (مثل هوسرل) تفكر فى ماذا ؟ فلا فكر الا فيما عداه ،
وبالتالى فلا « أنا » الا بسواها .

وسع هذا المعنى يكن لك اتجاه عصرنا فى التصور « الجماعى »
للفرد ، فالفرد « عضو » لا مجرد فرد قائم بذاته ، أنه عضو
ينتمى حتما إلى جماعات مهما يكن نوعها ، وبغير هذا الانتماء
الضرورى يفقد ذاته ويتيه فى ضياع ، ولذلك لم يعد انتماء الفرد
إلى وطنه أو إلى أمته أمرا عرضيا له أن يختاره وله أن يرفضه ،
بل هو فى صميم الصميم من وجوده ، إذا تنكر له تنكر لحياته
نفسها ، وحتى إذا أصر على رفضه الانتماء لأمته ، فعليه أن
يبحث له عن مجموعة أخرى ينتمى إليها ، حتى وإن كانت
مجموعة غير متجمعة فى مكان واحد ، كان ينتمى إلى العلماء
إذا كان صاحب علم ، أو إلى رجال الفن إذا كان منهم ، أو إلى
العمال إذا كان عاملا أو إلى الشباب إذا كان فى مرحلة الشباب .
وهكذا .

وهذه الفردية الجماعية — إذا صح هذا التعبير — ما تزال
توسع من حلقاتها ، حتى لتراها توشك أن تجمع الإنسانية كلها

في مجموعة واحدة ، فانا «مصرى» انتمى الى بنى وطنى ، ولكن هذا الوطن المصرى يظل قلق الوجود ما لم يدخل في دائرة اعم كالوطن العربى الكبير ، وبهذا اصبح مصريا عربيا ، وسرعان ما ترى الدائرة العربية ان وجودها يتطلب انتماء اوسع ، فلا عجب ان نشهد العالم مكتنلا في احلاف تجمع اجزائه على اساس الاهداف المشتركة ، والامل هو ان يجيء اليوم الذى يشعر الناس فيه بايمان صادق - لا بمجرد ترديد اللفظ على طرف اللسان - ان هذا الانتماء الضرورى الحتمى لن تكتمل دائرته الا اذا اصبحت الارض وطنا واحدا يسكنه مواطنوه الذين هم بنو الانسان ، وهيئة الأمم المتحدة بداية متعثرة نحو هذه الغاية القصوى ، لكن الطريق قد يستقيم لها بعد حين - ذلك هو عصرنا ، فاذا احسست في نفسك نفورا من ان تدمج نفسك مع سواك في وحدة تربطكما معا في وجود واحد ، كنت غريبا في عصرك بمقدار ما عندك من نفور .

لست اشك لحظة واحدة في ان اساسا عميقا لبناء الفكر القديم بشتى ظواهره قد تشقق بحيث اصبح البناء كله منهارا او على وشك الانهيار ، ليحل محله اساس جديد يقام عليه بناء فكرى آخر ، فبعد ان كانت فكرة «الجوهر» - بمعناها الفلاسفى - هى المحور الرئيسى للتفكير ، ويقصد «بالجوه» النواة التى تلتف حولها خيوط الظاهرة المعينة دون ان تتكشف هى لاي ضرب من ضروب الادراك الحسى ، وانما يفرض وجودها لاستحالة تحليل الظواهر الا بها ، اقول بعد ان كانت فكرة «الجوهر» هى محور التفكير ، رأينا اليوم انه لم يعد لافتراض وجودها ضرورة ، اذ استطعنا ان نفسر الظواهر جميعا بغير حاجة اليها ، كنا لا نتصور ظواهر الانسان - مثلا - الا معلقة على مشجب داخلى غير منظور ، هو «الجوهر» ، وهو الذى نطلق عليه اسم العقل او النفس او ما له هذا المعنى من الأسماء ، فاصبحنا اليوم نفهم هذه الظواهر على صورة أخرى ، وهى انها مجموعة متلاحقة

من أحداث يرتبط بعضها ببعض بضروب من « العلاقات » حتى نتوهم أنها قد أصبحت - لتماسكها - ذات هوية واحدة ، على حين أنها في حقيقتها مجموعة أحداث يتكون منها قطعة من تاريخ ، وعلى هذا الأساس نفهم اليوم كل شيء ، فمثلا ، ليست مدينة « القاهرة » شيئا محددا له ثبات ودوام ، بل هي أفراد وأحداث تموج مع زيادة أو نقص ، ويتصل بعضها ببعض على نحو يوحى بأن تلك المجموعة متماسكة في شيء واحد معين ، على حين أن شأنها أقرب الى خلية النحل ، فيها مفردات وحركة ، لكنها تتشكل في مجموعة ذات اطار تقريبي يحفظ لها نوعا من الهوية ، وعلى هذا الفرار نفسه تستطيع أن تفهم الأشياء جميعا ، من الذرة الصغيرة الى المجرة الفلكية ، ومثل هذا الفهم الجديد ينتهي بنا الى نتائج بعيدة المدى ، لأن أهمية « الكيانات » المعينة - اشخاصا وأشياء وأما وأوطانا وغيرها - ستنقل الى « العلاقات » التي تربط مجموعة من الاطراف ، ومن ثم جاءت صورة « الفردية الجماعية » التي أشرنا اليها ، وجاءت أيضا فكرة التغير الذي لا يجعل أمرا واحدا يستقر على وضع واحد الا ربما يتحول الى وضع جديد .

هذه الانتقال البعيدة من رؤية الدنيا على أنها « اشياء » و « كائنات » الى رؤيتها على أنها « علاقات » ، قد نقلت منطق الفكر نفسه من اقامة التدليل والبرهان على أساس الادراك الكيفي للأنواع والأجناس ، الى اقامة ذلك التدليل والبرهان على أساس رياضي بحت ، مما أخرج لنا ما يسمونه اليوم بالمنطق الرياضي الذي جاء ليحل محل المنطق الارسطي القديم ، كان أرسطو - مثلا - يكفيه دقة في العبارة أن يقال : « كل انسان فان » ، كأنما « الانسانية » و « الفناء » أمران ندرهما بالبصر المباشر ، مع أن كل فكرة من هاتين الفكرتين قوامها مجموعة ضخمة من التفصيلات التي يتركب بعضها على بعض بعلاقات تخضع لدقة الحساب ، والا لظل معناها مرنا غامضا يختلف فيه المدركون كل على حسب خبرته وثقافته ، أما اليوم فدقة الادراك العلمي

تقتضينا الا تقبل الفاظا عائمة المعانى كهذه ، بل نحلها الى الذرات الفكرية الصغيرة البسيطة التى تدخل فى تكوينها ، ونصوغ هذه الذرات الفكرية فى دالة رياضية تضبط لنا روابطها الداخلية التى برزت أن نعدّها تصورا ذهنيا واحدا ، وأن تحليلا كهذا قمين أن يغوص بنا فى تشكيلات من رموز ، يبدو للوهلة الأولى أنها عقدت علينا ما كان بسيطا ، مع أنها فى الحقيقة حولت لنا ما كان غامضا الى صيغة رياضية دقيقة، والحق أنه تحول لا يسيغه من ألف قبول المعانى المبهمة ، حتى لقد وجدت هذه النزعة الفلسفية التحليلية الجديدة معارضة أشد المعارضة وسخرية أمر السخرية عندما أدخلها الى الفكر العربى لأول مرة العبد الفقير لله كاتب هذه السطور ، وممن كانت المعارضة وكانت السخرية ؟ من أساتذة الفلسفة فى الجامعات العربية أنفسهم ، حتى لقد كتبوا يعارضون ويسخرون ، والله وحده عليم بمقدار ما علموه من هذا الإنتاج الفلسفى المعاصر ، وهل يكفى لبدء الراى فيه أو لا يكفى .

أما بعد ، فلنعد الى ما بدأنا به حديثنا : لقد عجب صاحبى الذى كنت أحدثه كيف اتشكك فى مسيرتنا لروح عصرنا ، ودينانا قد امتلأت بعلوم العصر واجهزته ومكناته، فأجبتّه بأن ذلك كله قشرة على السطح نقلناها ، ولم تمس منا الباب ، وبينت له على مدار الحديث ، بأمثلة كثيرة أوردتها ، كيف يحدث غالبا ألا يكون عند الانسان من الفكرة المعينة الا اسمها ، فيقبل الاسم ويظن أنه قد قبل كذلك معناه بكل أبعاده ولواحقه ، حتى اذا ما تكشفت له تلك الأبعاد واللواحق أخذهُ الفزع والنفور .

وليس لاحد سلطان على احد فى أن يسسائر العصر او ان

يتنكر له ، لكن الذى ليس من حقل ولا من حقى ، هو أن تدعى
الانتماء للعصر بفكره وثقافته عندما تكون فى حقيقتك منطقيا على
ما يناقضه ، فأحد أمرين : إما أن تعتد بما فى دخيلة نفسك فتتمحو
ما يبدو على ظاهرك ، وإما أن تعتد بما هو ظاهر فى لفظك فتغير
ما قد ترسب فى طويتك من رواسب الماضى ، أما أن تعاصر زمانك
بظواهر اللفظ وتعارضه بباطن الإيمان ، فذلك موقف أقل ما يقال
إفيه أنه غموض فى الرؤية أو هو نفاق ثقاتى لا ترضاه .

منطق جديد لفكر جديد

■ لم يكن تحليل الأشياء الى « ذرات » تتألف منها ، بالفكرة الجديدة التى جاء عصرنا ليستحدثها من العدم ، اذ الفكرة قديمة قدم اليونان الأولين ، فرايناها عند ديمقريطس ، ثم رايناها عند نفر من فلاسفة العرب ومتكلميهم ، ولبثت بعد ذلك قائمة تتردد ظهورا وخفاء . لكن الجديد فيما استحدثه عصرنا هو بناء الذرة كيف يكون ، واذا استطاع القارىء ان يتصور النقلة التى انتقلتها فكرة الذرة فى عصرنا ، استطاع بذلك ان يمسك بخيط رئيسى تتعلق به أوجه كثيرة من حياتنا العلمية والفكرية ، مما ينتهى بنا الى طابع عام يجعل من العصر الحاضر عصرا متميزا مما عداه ، وأنه ليكفيه فى هذا التصور أن يعلم أن « الذرة » الأولية بعد أن كانت — عند من جعلوها نهاية التحليل للوجود المادى — قطعة صماء لا ينفذ خلالها شيء . لأنها ملاء كلها ليس فيها خلاء بأى معنى من معانيه ، وهى تستعصى على التجزئة بطبيعة الحال ، والا لما كانت أولية بسيطة ينتهى عندها التحليل ، اقول ان صورة الذرة — عند القائلين بها — بعد أن كانت على هذا النحو المصمت الصلب الملىء ، أصبحت عند عصرنا كيانا ماخلا ، يتشابه تكوينه مع تكوين المجموعة الشمسية — مثلا — فئوية أو نويات فى مركزها ، تدور حولها كهارب فى افلاك ، الى آخر تفصيلات هذه الصورة الجديدة للذرة ، مما نستطيع مراجعته مبسطا فى كثير جدا مما ينشر من تبسيط العلم فى الكتب والمجلات .

ولو كان قارئنا ممن الموا بشيء من اندراسة الفلسفية

ـ لليل أو كثير ـ لأدرك من فوره أن أهم فارق يميز هاتين الصورتين للذرة احدهما من الأخرى ، هو أن الذرة في صورتها القديمة كانت « جوهر » (بلغة الفلاسفة) وأما في صورتها الجديدة فهي « تاريخ » ؟ وبين هاتين الفكرتين يكمن الفرق العميق بين فكر قديم وفكر جديد .. لكن مهلا ، فمن حق القارئ علينا شيء من الأناة ، حتى يستوثق أولا مما نعينه ـ في الفلسفة ـ بكلتا هاتين الفكرتين : « الجوهر » و « التاريخ » .

أما فكرة « الجوهر » فلست اطمع في شرح مفصل للكثير من وجهات النظر التي اتخذها الفلاسفة حيالها ؟ ولا عجب ؟ فقد كانت هذه الفكرة من أهم ما شغل الفلسفة قديما وسيطها وحديثها ، وحسبى أن أقول عن « الجوهر » هنا انه هو ـ من أى كائن ـ ما يستحيل ازالته ، لانه بزواله يزول الكائن ، أى انه مهما تغير الكائن حجما وشكلا ولونا ، ففيه عنصر ذو دوام ، هو الذى يعطى الكائن هويته منذ لحظة وجوده والى لحظة فنائه ، بل انه بالنسبة لبعض الكائنات ـ كالإنسان ـ قد لا يكون « لجوهره » فناء حتى بعد أن يفنى منه الجسد بكل ظواهره وتغيراته ، خذ فردا من الناس تعرفه ، وانظر ، تجده متغيرا أبدا لا يستقر على حالة واحدة لحظتين ، فقد كان رضيعا ثم أخذ يتغير ناميا ، حتى بلغ ما بلغ ، لكنه مع هذا التغير الذى لم يجمد دقيقة واحدة ، كانت له « هوية » واحدة ، عرف بها وما يزال معروفا ، فعلى أى أساس دامت له هذه الهوية الواحدة برغم ما تعرض له من تحول مستمر ؟ لقد كان ذلك على أساس ما نزعمه لأنفسنا في تكوينه وهو أن مجموعة الظواهر المتغيرة فيه ليست هي حقيقته كلها ، وانما حقيقته هي « جوهره » وهو الذى تطرأ عليه التغيرات ، حتى لقد قيل انه بغير افتراض ذلك الجوهر ، لما أمكن أن يكون للتغير نفسه معنى ، اذ ما الذى يتغير ؟ ما الذى يستوعب الخبرات على مر الزمن ؟ انه ذلك الجوهر المفروض ، يدوم ما دام الشيء ، وليطرأ عليه بعد ذلك من التحولات ما يجيء ويذهب ، ما يظهر ويختفى ، لكنه يبقى شيئا « واحدا » بفضل جوهره ذلك .

على ان الامر في هذا لم يقتصر على أفراد الناس ، بل يمتد

حتى يصبح هو الطريقة التي لا طريقة للناس سواها في تصورهم للأشياء كائنة ما كانت ، فهذه كرة يلعب بها على مرأى منى الآن طفل صغير ، تجرى بدفعته ، وتنط ، وتنضغط وتنسبط بضغطات من أصابعه ؟ فهل كانت هذه « الظواهر » البادية هي كل حقيقة الكرة ؟ كلا ، لأنها لما اختفت تحت قطع الأثاث ، ظل الطفل يبحث عنها ، فحتى هذا الطفل قد أوحى إليه فطرته أن وراء ظواهر الكرة المتغيرة ، « كرة » يبحث عنها إذا لم تعد لها ظواهر بادية ، ومعنى ذلك أن لها « دواما » في افتراضنا ، مادامت « الظواهر » متغيرة لا تدوم ، إذن لابد أن يكون الدوام خاصا بحقيقة خافية ، وهي « الجوهر » الذي جعل لكرة الطفل « هوية » متصلة يميزها بها من سواها ؟ بل أنه غير افتراض هذا الجانب الثابت الدائم ، لما استطعنا أن نتحدث عن شيء ، إلا ترانا نقول - مثلا - أن الكرة مستديرة ، والكرة بيضاء والكرة متحركة أو ساكنة ، الخ الخ ؟ فانظر الى مجموعة الجمل التي يقولها المتكلم عن « الكرة » تجدها عنده « موضوعا » يراكم عليه ما يراه لها من صفات ، ومن ثم كان التركيب اللغوي نفسه لمباراتنا التي نقولها عن الأشياء شاهدا على أننا « نفرض » قيام « موضوع » معين ، تتبدل عليه الصفات وهو ذو ثبات .

ثم قارن هذه النظرة في تفسير فهمنا للأشياء بنظرة أخرى لا ترى من أى كائن الا أحداثه التي تظهر ، دون أن تضطر الى افتراض حامل خفى يحمل تلك الأحداث الظاهرة ، فهي نظرة لو سألت صاحبها : ما حقيقة هذا الفرد المعين من أفراد الناس ، أو هذه الكرة التي يلعب بها طفلنا هناك ؟ أجابك : حقيقة كل منهما سلسلة « الأحداث » التي وقعت ، فكتب لى تاريخا مفصلا لتلك الأحداث تكن لنا حقيقة الإنسان المعين أو الكرة المعينة أو ما شئت من كائنات ؟ لكنك لن تطمئن لجوابه هذا ، وستعاود سؤاله : إذا كان هذا الإنسان المعين لا يزيد على كونه خطأ من أحداث تتابعت ، فما الذى يجعل له « هوية » واحدة مستمرة منذ نشأته حتى هذه اللحظة ؟ هنا يجيبك بأن « الهوية » الواحدة للكائن الواحد ، ليست مرهونة بقيام عنصر

مستقل بل هي مرهونة بمجموعة « العلاقات » الرابطة لتلك الاحداث ، فحتى لو وقع ما قد يستحيل أن يقع ، وهو أن يتشابه فردان في الاحداث التي تكون تاريخهما ، فلن تكون الروابط بين تلك الاحداث واحدة في الحالتين ، ومن ثم ينتج لنا « سمطان » او تركيبتان مختلفتان ، هما ما يميز بهما بين العردين .

خلاصة القول : وجد الفلاسفة قبل عصرنا (فيما عدا استثناءات قليلة) أنه لا مندوحة لنا من « افتراض » جوهر ثابت لكل شيء ، وكان ذلك منهم على اساس أنه بغير افتراض هذا الجواب الثابت لما امكننا أن نعهم معنى للتغير ، ولما استطعنا أن نسنده الى الاشياء صفات معينة ، واما فلاسفة عصرنا فمعظمهم على اتفاق بان كيان الشيء - اى شيء - ليس في جوهر له مزعوم ، إنما هو في تسلسل الاحداث انتي تصنع تاريخه ، مضافا اليها الطريقة الفريدة المتميزة التي ربطت بها تلك الاحداث ، ولنلاحظ هنا ان افتراض « جوهر » للشيء ، يتضمن أن ذلك الجوهر لا يتأثر بمر الزمن ، فالروح - مثلا - هي الروح سواء مرت عليها ساعة واحدة أو الف الف عام ، والمربع هو المربع بالتعريف الواحد الذي يحدد فكرته بغض النظر عن زمن يطول بالكون ملايين السنين ، واما أن تجعل حقيقة الشيء مساوية للأحداث التي صنعت تاريخه ، فمعناه أن الزمن عنصر أساسي لأن الأحداث إنما تحدث على فترة من الزمن ، لا يكون الشيء المعين في أولها هو هو نفسه في آخرها ، وهاتان الوقتان تنعكسان - كما قدمنا - في تصور الانسان للذرات الأولية ما وصفها ؟ فمع تصور الدوام والثبات كانت الذرة جسيما صلبا أصم لا ينقسم ولا يتفتت ولا خلاء فيه ، ومع تصورنا لحقائق الأشياء على أنها تواريخ يمتد كل تاريخ منها ما امتدت سلسلة الأحداث التي تكون هذا الشيء أو ذاك ، تكون الذرة - كما نعرفها الآن - كهارب دوارة في أفلاكها حول نواة ، ويفصل الكهارب بعضها عن بعض وعن النواة خلاء ، فما تنفك الذرة في حركة ، يؤخذ منها بالإشعاع أو يضاف إليها .

ولكى نزيد المقارنة بين النظرتين وضوحا ، نسوق لك الأمثلة ؟ فقد كان الظن أن كل اسم من الأسماء الواردة في لفظة

الناس ، انما يدل - اذا دل - على مسمى معين ثابت بحكم التعريف القائم على طبيعة ذلك المسمى ، أى القائم على « جوهره » ، فاذا قلنا « إنسان » كانت الإشارة هنا الى « حيوان ناطق » ، اعنى الى كائن حى عاقل ، لأن طبيعة الانسان أو جوهره هو أنه حياة عاقلة ، لكن انظر معنى الى أسماء كهذه : « تجارة » « مدينة » « مسرحية » « موسيقى » ولنسال أنفسنا : ماذا تسمى هذه الأسماء ، هل هناك على ارض الواقع كيان معلوم القسما محدود المعالم هو الذى اطلقنا عليه اسم « تجارة » ؟ ان نظرة واحدة فاحصة تكفيك لتعلم أن ما هنالك هو مجموعة « علاقات » بين أفراد من الناس بعضهم مع بعض فالذى أسميناه « تجارة » ليس « شيئا » ولكنه نمط من تفاعلات ، كذلك قل فى « المدينة » ولتكن هي مدينة القاهرة مثلا ، أن ما جعلها كذلك هو مجموعة سكانها الذين يعيشون فيها ، وهذه المجموعة تزيد وتنقص وتموت وتولد وتنشط وتتاجر ، أنها كخلية النحل ، يكون لها « شكل » عام ، لكن المحتوى هو فى حركة دائبة لا تستقر لحظة ، وكذلك قل فى « المسرحية » وفى « الموسيقى » - كلها - انساق من « علاقات » وانماط من حركة واطر من بناء ، انك لا تنتظر لترى موضوع المسرحية المعينة ومضمونها الفعلى لتقول انها مسرحية ، بل يكفيك أن تعلم أنها قد صبت فى الاطار المعلوم الذى هو شكل المسرحية كما نعرفه أو كما نريده ، ولقد يخيّل اليك بعد هذه الأمثلة أن الكائنات صنفان : صنف له طبيعة « الأشياء » الثابت ذات « الجوهر » المعلوم ، وصنف آخر له طبيعة الهيكل البنائى ، تحدده « العلاقات » الرابطة لأجزائه ، لكن الجديد فى وجهة النظر المعاصرة هو أن كل حقيقة فى دنيا الواقع أو فى عالم الفكر انما تحددها طريقة بنائها ، كما هي الحال بالنسبة الى « اللرة » فى التصور الحديث .

هالك مزيدا من امثلة تبين ابعاد هذه الفكرة الخصبة الجديدة لتمثلها فى مختلف ابعادها ، لأنها من الفكر المعاصر بمثابة الركيزة التى يعتمد عليها البناء ، اذا سئلت : ما الذى يجعل ملايين البشر نوعا واحدا ؟ كان الجواب فيما مضى هو أنهم جميعا يتميزون بما يسمى عقلا ، وأما الجواب الأصح فهو

أنهم جميعا ذوو « بنية » واحدة ، أو هم ذوو « تشريح » واحد ، أى أن الطريقة التى تتصل بها الأعضاء بعضها ببعض ليكتمّل بها بناء عضوى معين طريقة واحدة فيهم جميعا ، كذلك قل في كل نوع حيوانى على حدة ، وكذلك قل في عالم الحيوان كله مأخوذا معا من حيث هو جنس واحد ، فالحيوان حيوان لطريقة تركيبه وأدائه لوظائفه ، وهكذا الأمر في أنواع النبات وفي النبات جملة ، ما الذى يجعلنا نجمع الهملايا والألب والأنديز في اسم واحد هو « جبل » ، أن ذلك ليس مرجعه نوع الصخور ، بل مرجعه « البنية » التى على هيكلها العام قام الجبل .. تماما كما أصبحنا نحدد ذرة الهيدروجين أو ذرة الكربون بطريقة بنائها النوعى ، ونحدد « اللرة » أجمالا - بغض النظر عن اختلاف أنواعها - بطريقة بنائها .

أن القطعة الموسيقية الواحدة قد تتمدد ظروف عزفها ، بل قد تتفاوت أجادة العزف في كل مرة ، لكننا نظل نقول عنها أنها قطعة موسيقية بعينها في جميع الحالات ، لأن البنية الصوتية واحدة ، ثم انظر ! أن هنالك هذه القطعة الموسيقية كما تقع في مسمعك ، وهنالك أيضا هذه القطعة الموسيقية نفسها مرقومة على « النوتة » ، وهى نفسها كذلك مسجلة على شريط أو على أحد أقراص الحاكي ، صور مختلفة ، لكننا برغم ذلك نخلع عليها كلها هوية واحدة ، لما بينها من تشابه في طريقة البناء .

وقل الشيء نفسه في مسرحية تمثل على المسرح كمسرحية هاملت ، ثم تكون هى نفسها مكتوبة في كتاب ، ويشاهدها آلاف المشاهدين ، وتتعدد مرات تمثيلها بمجموعات مختلفة من الممثلين ، وقد يلقطها شريط سينمائى لتعاد على الشاشة صورا متحركة ، فما الذى يجعلك تقول على درجة تقرب من اليقين بأن الهوية واحدة برغم هذا التعدد والتنوع في الظهور ؟ أنها البنية الواحدة .

أن الاعتماد على واحدة البنية في الحكم بواحدة الهوية لهو في صميم المنهج العلمى نفسه ، فالعلماء يجرون التجارب في المعامل حتى إذا ما اتفقت تجربتان أو أكثر على نتيجة واحدة ، كنا على اطمئنان معقول في قبولها ، فما معنى « اتفاق »

التجارب ، أو « اتفاق » الشهادات عند مختلف المشاهدين ؟
ان كل تجربة وحدة قائمة بذاتها ، وكذلك كل مشاهدة يقوم
بها مشاهد ، لكن الذى يجمعها معا هو التشابه فى البنية ،
فكانما عديد التجارب المتشابهة قد اندمج بفضل هذه البنية
الواحدة فأصبح تجربة واحدة ، أو مشاهدة واحدة ، انهم
ليقولون ان الموضوعية هى من أهم شروط النظرة العلمية ،
وما الموضوعية ؟ هى ان ننظر الى الأمر الواحد من زوايا مختلفة
(أو بأعين عدة مشاهدين) فنجد ان البنية المرئية واحدة
برغم اختلاف الزوايا التى ننظر منها .

اننا نقول عن خريطة جغرافية انها صحيحة ، اذا راجعناها
على الواقع الذى تصوره فوجدنا الطرفين على بنية واحدة ، اعنى
ان كل جانب من جوانب الواقع له ما يقابله على الخريطة ، ونقول
ان هذا الظل هو لتلك الشجرة اذا رأيت اتفاقا بينهما فى البنية ،
برغم ما قد يكون بينهما بعد ذلك من اختلاف فى الأبعاد المكانية
وفى مادة المضمون الفعلى ، وما أكثر ما تهتدى الشرطة الى مجرم
معين ارتكب عدة جرائم ، بالأسلوب الذى يروونه مشتركا
بينها ، فالجرائم قد اختلفت وتعددت ، لكن يوحد بينها أنها
قامت كلها على بناء واحد ، يقف المدعى امام المدعى ويرسل
موجات صوتية ، تتحول الى موجات كهرومغناطيسية ، ثم
تعود فى الطرف الآخر الى موجات صوتية كما كانت ، والذى
يجعلها - رغم هذه التحولات على الطريق - تثبت على صورة
واحدة نسمعها فى الطرف الآخر وكأننا نسمعها عند نطقها فى
الطرف الأول ، هو ان البنية تظل واحدة من أول الطريق الى
آخره ، بل لماذا لا نضرب المثل بأنفسنا اذا سمعنا محدثا يتحدث
الىنا مباشرة ، انه يبعث موجات صوتية تنتقل على الهواء
الى الأذن ، ثم تتحول فى عصب السمع الى حركة من نوع
آخر ، وتصل الى المخ على أسلاك الجهاز العصبى ، لكنها
مع تحولاتها هذه تحتفظ ببنية واحدة هى التى تضمن أن يكون
الصوت المسموع مطابقا للصوت المنطوق فى الصورة وان اختلفا
فى المادة ، وهكذا وهكذا ، أمثلة لا حصر لها من ادراكنا للأشياء
من حولنا ومن ادراكنا للأفكار العلمية وغير العلمية على
السواء ، كلها تؤكد ان اعتمادنا فى معرفة دنيانا لم يعد على

أدراكنا « لجواهر » الأشياء ، بل لطرائق بنائها وأدائها
لوظائفها وفق ذلك البناء .

الى هنا وقد اشرنا الى لمحة من الوقفة العصرية في احد
جوانبها ، وخلاصتها أن المول في معرفتنا لحقائق الأشياء
والمواقف ، لم يمد على ادراكنا « لجوهر » غيبى قائم فيها بل
المول في ذلك إنما هو على ادراكنا لشكل بنائها ، وبالتالي فهو
على ادراكنا « للعلاقات » المحددة لصورتها ، وبقي أن نبين
كيف أن هذا الفكر الجديد قد اقتضى منطقاً جديداً .

لا بد لي بادئ ذي بدء أن أتبه القارئ الى مجمل المعنى
الذي يقصد اليه دارس الفلسفة بما يسمى « منطقاً » ، لأن
هذه اللفظة كثيراً ما تستخدم في حياتنا الفكرية الجارية بمعان
أخرى ، ليست هي المعاني التي اصطلح عليها الدارسون ،
فباختصار شديد نقول أن المنطق هو استخراج للصور
الشكلية التي نظن أن تفكيرنا العلمي يسير على نهجها ، ولما كان
هذا الفكر العلمي نفسه يتوقف الى حد كبير على ما « نعتقد »
أنه الواقع ، كان المنطق كذلك - في صورته التي يتابع بها سير
الفكر العلمي - متوقفاً أيضاً على ما « نعتقد » أنه حقيقة
الواقع ، كل ما هنالك من فرق بين « العلوم » المختلفة في
موضوعات بحثها ، وبين « منطقها » هو أن للعلوم مادة معينة ،
كالضوء أو الصوت أو النبات أو الحيوان ، وأما المنطق فهو
يطرح من حسابه تلك المادة المعينة ليتابع « شكل » التفكير
وكيف تتتابع خطواته ، نتائج من مقدمات ، لكن العلوم ومنطقها
مما يرتبطان بأوثق الروابط مع ما « يعتقد » الإنسان - في
العصر المعين - أنه طبيعة الوجود .

وكان أرسطو - كما نعلم - هو واضع « المنطق » كما
عرفه عصره والعصور التالية لعصره حتى عهد قريب ، فكيف
كانت « العقيدة » عندئذ فيما يختص بطبيعة الوجود ؟ كانت
« الطبيعة » عندهم طبيعتين : أحدهما هي هذه الأشياء التي
تظهر من حولنا وتختفي ، هي هؤلاء الأناسي ، وأفراد الحيوان
والطيور ، هي هذه الشجرات والصخور والأنهار والبحار ،
هي هذه الشمس وهذا القمر وتلك الكواكب والنجوم .. تلك

هى احدى الطبيعتين ، ولما كانت كائناتها - كما ترى - متغيرة متحولة ، فهى طبيعة لا تصلح أساسا لعلم ثابت ممكن ، اذ العلم الثابت لا بد ان يكون علما بما هو ثابت كذلك .

وهنا يأتى تصورهم لطبيعة أخرى ، قوامها « الأفكار » لا مفردات الأشياء ، والأفكار انمسا تتعلق « بالأنواع » لا بالأفراد الجزئية ، ففكرتنا عن « المربع » ليست مرهونة بمربع يرسمه تلميذ على ورق ، لأن الرسم - مهما دق - فلن يبلغ حد الكمال فى استقامة الخطوط واكتمال الزوايا ، وانما ترتعن فكرتنا عن المربع بتعريف عقلى له ، نحدد به جوهره ، وهكذا قل فى كل شيء ، فكرتنا عن « الانسان » لا ينبغى ان تركز على ما نشاهده فى فلان أو فلان ، لأن هؤلاء الأناس قد يتفاوتون كمالا ، لكن ليس فيهم واحد نستطيع ان نقطع بأنه هو فكرة الانسان فى غاية كمالها ، واذن ففكرتنا عن الانسان قائمة على تعريف عقلى له ، نحدد به جوهر حقيقته ، وهلم جرا .

وعلى هذا الأساس - أساس « الجوهر » اقام أرسطو « منطقه » ، لأنه هو نفسه الأساس الذى اقام عليه العلم عندئذ بناءه ، وتستطيع ان تدرك الفرق بين ما هو « فرد » متغير وبين ما هو « جوهر » للنوع ، بأن تقارن الأسماء التى نطلقها على الأفراد بالأسماء التى نطلقها على الأنواع ، قارن بين قولى « معاوية » وقولى « انسان » ، الأول اسم لفرد ولذلك لم يكن يمثل عندهم « فكرة علمية » ، وأما الثانى فاسم لنوع ولذلك فهو يتضمن فكرة علمية لأنه يتضمن تعريفا محددا لنوع بأسره .

من نقطة الابتداء هذه انطلق أرسطو يبين لنا كيف تتحد فى أذهاننا تصوراتنا الذهنية عن الأنواع ، ثم كيف تتدرج الأنواع فى سلم هرمى تحت أجناس أهم منها ، وهذه تحت أجناس أهم وهكذا ، فاذا نحن احكنا هذا البناء الهرمى الذى يشمل جميع « الأنواع » وأجناسها ، كنا بمثابة من أحاط بعلم الطبيعة كما هى قائمة فى عالم الثبات العقلى ، لا كما هى منظورة فى جزئيات العالم الحسى ، ومن تصوراتنا الذهنية عن الأنواع نستطيع ان نبني احكامنا على حقائق الوجود ، بأن نربط بين

تصورين منها ربطا بثبت أحدهما للآخر أو ينفيه عنه ، وكلما انتهينا إلى حكم صادق من تلك الأحكام ، كان لنا أن نستدل منه أحكاما أخرى ، وهكذا دواليك .

الذي أكسب المنطق الأرسطي قوته الجارفة التي مكنته من البقاء أكثر من عشرين قرنا ، هو أنه يساير إدراكنا الفطري للأشياء ، فنحن بالفطرة أميل إلى الاعتقاد بأن ما تقع عليه أبصارنا ، أو أية حاسة أخرى من حواسنا ، كالكرسي والقلم والفنجان والنافذة والسمة والطائر والسحابة والشجرة ، إنما هو ذو كينونة مستقلة قائمة بذاتها ، وما علينا بعدئذ إلا أن ننقل من الكرسي الفرد إلى الكرسي بالمعنى العام ، ومن القلم الفرد إلى القلم بالمعنى العام وهكذا ، فتكون لدينا « التصورات » التي نبني عليها علمنا بالوجود ، وحتى إذا وجد الإنسان بين يديه ألفاظا تسمى كائنات مجردة ، كالحرية والجمال والفضيلة وغير ذلك ، فلن يرى في الأمر بعد ذلك عسرا حين يجربها في الطريق الاستدلالي الذي رسمه المنطق الأرسطي ، لأنه لن يطالب « بتحليل » هذه المعاني بحيث يردّها إلى عناصرها الأولية ، فما عليه - مثلا - سوى أن يقول : أن كل ما في الكون قد جاء على نظام جميل ، وهذا الواقع الفلاني هو جزء من الكون ، واذن فلا بد أن يكون على نظام جميل ، فإذا لم تكن عيني ترى فيه النظام الجميل فلأنها عين عشواء ، أما أن نحال المتكلم معاني « الكون » و « النظام » و « الجمال » فليس ثمة ما يحتم عليه ذلك في منطق الفكر القديم .

فماذا - إذن - عن المنطق الجديد ، أرجو ألا يكون القاري قد نسي الجانب الذي ركزنا عليه القول في الفكر الجديد ، وهو أننا نلتمس حقائق الأشياء في طرائق بنائها ، لا في « جوهر » أنواعها ، أعني أننا نلتمس تلك الحقائق في « العلاقات » الرابطة بين الأطراف ، أكثر مما نلتمس في الأطراف نفسها المرتبطة بتلك العلاقات ، وذلك نفسه هو شأن « الرياضة » ، فانت حين تقول أن : $5 = 3 + 2$ « تقولها ولا تدري ما هي « الأشياء » التي سترتبط بهذه العلاقة الرياضية ؟ هل هي برتقالتان وثلاث برتقالات ؟ أو هي كسابان وثلاثة كتب ؟ ولم يعمد برتراند رسل عن الصواب قيد شعرة حين

قال بطريقته الخاصة في التعبير : ان الرياضى هو الرجل الذى لا يعرف عم يتحدث . وكذلك الشأن فى المنطق الجديد : هو منطق « للعلاقات » لا لحقائق الأشياء المتعلقة بها ، وإذا أحكمنا بناءه ، كان لك أن تملأ اطار تلك العلاقات بأى شىء أردت .

إنها لم تكن مصادفة عمياء فى تاريخ الفكر المعاصر ، أن ظهرت فكرة الوحدات الذرية فى أكثر من ميدان ، وعلى فترة قصيرة ، وفى وقت واحد تقريبا ظهرت النظرية الذرية فى الفيزياء ، كما ظهر كذلك تحليل الكائنات العضوية الى « خلايا » ، كأنما الخسلايا فى البيولوجيا هى المقابلة للذرات فى الفيزياء ، ثم ظهرت بعد ذلك بقليل نظرية برتراند رسل فى « اللرية المنطقية » وهى ما نعى به بصفة خاصة فى هذا الحديث .

فلقد كان معظم الخطأ فى التفكير ، ينشأ عن خلط الإنسان بين ما هو « فرد » وما هو « مجموعة » حتى كاد ألا يفرق بين قولنا « هذه الشجرة » و « الشجر » أو بين قولنا « عباس العقاد » و « انسان » ، لذلك كان اذا ما صادف جملة تتحدث عن مجموعات (والأكثرية العظمى مما يقوله الناس أو يكتبونه هو عن مجموعات لا عن مفردات) ظن أنها تتحدث حديثا مباشرا عن الأشياء الواقعة مع أن هذه الأشياء الواقعة لا تكون إلا مفردات ، فإذا جاء كلام المتكلم عن مجموعات ، كان معنى ذلك أن كلامه هذا يحتاج الى خطوة وسطى ترده أولا الى صورة لفظية تشير الى مفردات ، قبل أن يتوافر لنا امكان التقابل بين البناء اللفظى وبناء الواقع الخارجى ، فافرض - مثلا - انى قلت لك جملة كهذه : « العرب روحانيون » وأردت أن تفهم عنى القول ففهما علميا دقيقا ، فأول ما تصنعه هو أن تحلل هذه الجملة التى يدور فيها الخبر حول « مجموعة » هى « العرب » ، أى أن تحللها الى قائمة من جمل يكون موضوع الحديث فى كل منها شخصا عربيا واحدا يقع لك فى مشاهداتك ، وبعد أن تحلل القصود من لفظة « روحانى » الى عناصرها المكونة لها ، عندئذ يكون بين يديك عبارات عن أشخاص بأعينهم تصفون بصفات معينة ، فيكون التقابل بين العبارة والحالة الواقعة تقابلا مباشرا ، وبتعبير مختصر : لا بد أن تحلل الكلام المجل الى « ذراته » لتتمكن

من مراجعة كل ذرة فكرية على الواقعة المفردة التي جاءت تلك الذرة لتصفها ، اما أن تترك الكلام على أجماله ، ثم يخيل اليك أنك قادر على الحكم بصوابه أو ببطالته ، فذلك هو المنزلق الذي يؤدي الى الضلال ، وأهم ما تلفت اليه النظر هنا ، هو هذا المعيار : اذا وجدت أن الكلام المجمل العام يستعصى على الرد الى ذرات فردية في دنيا اللفظ وفي دنيا الواقع الذي يقابل اللفظ ، فاعلم أن أرجح الرأي عندئذ هو أنك بازاء كلام بغير معنى .

لملك قد سمعت بما يسمى في عصرنا « بالمنطق الرياضي » (أو المنطق الرمزي) ، بل لملك قد سمعت كذلك بالاتجاه الجديد الذي بداه رجال التعليم في أقطار كثيرة من أرجاء الأرض (وبينها بعض الأقطار العربية) وهو أن يتخذ تدريس الرياضة صورة جديدة تختلف اختلافا واضحا عن الصورة التي ألفناها في المدارس ، وهو اتجاه جاء نتيجة مباشرة للمنطق الجديد الذي نتج بدوره عن اللفتة الفكرية الجديدة في عصرنا الراهن .

وبخلاصة هذا الاتجاه ، هي أننا قد كشفنا آخر الأمر عن حقيقة هامة ، وهي أن تفكير الإنسان في حياته العادية وعن الأشياء المألوفة ، إنما يجري - في أساسه - على أسلوب الرياضة في جرياتها ، لقد لبث الإنسان قرونا ، يظن أن الفكر في مجال الرياضة له طريقته ورموزه التي نعرفها جميعا ، وأما في الحياة المألوفة الجارية فقد تقول - مثلا - « البرتقال أصفر » فيكون قولك من نوع آخر لا يمت الى الرياضة ورموزها بسبب، ومن ثم جاء المنطق الارسطي القديم ليواجه حالات الفكر التي من هذا القبيل ، بعبارة أخرى ، كان الظن أن الرياضة إنما تهتم بدنيا « الكم » وأما « المنطق » فيهتم بدنيا « الكيف » .

فلما وقف نفر من اعلام الرياضة واعلام المنطق خلال القرن الأخير ، وفتتهم التي أرادوا بها أن يزدادوا تحليلا وفهما للعلاقة بين الرياضة والمنطق ، وقموا على هذا الكشف العلمي الخطير ، وهو : أولا - أن أسس الرياضة (كفكرة العدد) يمكن تحليلها بأسرها الى مفاهيم من النوع الذي يتناوله المنطق بالدراسة ، وثانيا - أن المنطق بدوره يمكن أن يقام له بناء جديد يقوم على

الأسلوب الرياضى ، بمعنى أن يقنن جهاز من الرموز تدار في إطاره عمليات الاستدلال ، تماما كما تفعل الرياضة ، حتى لا يتعثر الفكر بما تشتمل عليه الفاظ اللغة العادية من مشحونات غامضة ، وبهذا تكون قد ضمننا عالمي التفكير : التفكير فيما هو « كم » والتفكير فيما هو « كيف » في جهاز رمزى واحد - وهذا هو ما يحاوله أصحاب الفكرة الجديدة في تدريس الرياضسة على أسس المنطق الرمزى .

أتكون قد شطحنا بالقارئ الى سماء التجريد أكثر مما ينبغي ؟ قد تكون ، لكننا لن نأمل في إصلاح فكرى إلا اذا تناولنا علة الفساد من جذورها ، فالفكر العربى ما يزال الى يومنا غارقا في ضروب من الفكر عتيقة ذهب زمانها ، ولم يعد لها اثر عند قادة الحضارة العلمية الراهنة ، وذلك من وجهين على الأقل : أحدهما - انه ما يزال يضمن في تفكيره عن الكائنات انها ثوابت في طبائعها ، كأنما لكل كائن « جوهره » الذى لا يتغير مع الزمن ، مع أن عصرنا - كما أسلفنا - قد استبدل بهذه الفكرة فكرة أخرى ، وهى أن الكائن المعين أو الموقف المعين انما هو « نمط من علاقات » ، أى أن وجه الثبات هو في صورة البناء ، لا في المضمون الذى يملأ تلك الصورة ، اذ قد يتغير هذا المضمون مع ثبات الصورة ، فيبقى للشئ ثباته ودوامه ، وثانيهما - انه (اعنى الفكر العربى) لا يكاد يعا عند قبوله الأفكار التى تعرض عليه ، بأن ينظر ليرى أن كان في دنيا الواقع « مفردات » تؤيدها ، ليكون على استعداد لرفض أية فكرة لا يجد لها وسيلة للتطبيق .

أما عن الوجه الأول فانظر فى حياتنا الاجتماعية كيف كان لوقفتنا المخطئة ابلغ الأثر ، ويكفى أن نسوق مثلا واحدا : النظم الاجتماعية بما فى ذلك النظم السياسية ، فانظر الى بلد أشرب أهله « اللغة الفكرية الجديدة » تجدهم هناك على عقيدة راسخة بأن الجانب الثابت من النظم الاجتماعية والسياسية هو بنية الإطار ، وأما الأفراد انفسهم فيحيثون ويذهبون ، فليست العبرة بأشخاص الرجال فى ذواتها ، بل هى فى الدور الذى يؤدونه فى المجموعة المنغومة التى هم أعضاءها ، ولذلك فقد نجح حاكم ويذهب حاكم ، لكن إطار الحكم نفسه باق وثابت ، ان الديمقراطية

أو الدكتاتورية أو أى نظام سياسى شئت ، انما هى « تركيبة » معينة ، اذا بقيت على طريقة بنائها بقيت صورة الحكم كما هى مهما تبدل عليها اشخاص الحاكمين ، قل مثل ذلك فى مؤسسات التجارة و لصناعة وغيرها من منظمات المجتمع المتطور ، تجدها هناك قادرة على البقاء عشرات من السنين متوالية ، بسبب أن أصحابها يحافظون على « كيائها » الذى بنيت على أساسه ، برغم تبدل الأشخاص الذين يتولون أمورها ، الأمر فى كل هذا كالأمر فى فريق الكرة — مثلا — حيث يكون الجانب الهام فيه هو الدور الذى يؤديه الفرد الواحد فى موضعه من التكوين الجماعى ، وليس هو أنه فلان بن فلان من الأسرة الكريمة الفلانية ، ان المجتمع الحديث هو مجتمع من نظم قبل ان يكون مجتمعا من افراد ، وليس فى ذلك حيف على الفرد ، ما دمنا نفهم الفرد على أنه عضو فى جماعه . . قارن كل هذا بما هو شائع فى حياتنا ، تجد الوزن كله — أو معظمه — فى شخصية الفرد من حيث هو فرد ، لا يربط علانعه بالنظام الذى هو عامل فيه بقدر ما يربطها بالأسرة التى جاء منها ، المهم عندنا هو « من هذا الرجل ؟ » لا « اين موقع هذا الرجل من ابناء الاجتماعى ومادا يؤديه ؟ » ولا غرابة أن نجد النظام — كائنا ما كان ، سياسيا أو اجتماعيا أو تربويا أو غير ذلك — ليس له الأهمية الأولى بحيث يدخله الافراد ليخدموه ثم يذهبوا عنه وهو أكثر رسوخا ، بل أننا لنجد عندنا أن أبسر الأمور علينا هو أن يتحطم النظام القائم على يدى كل قادم جديد ، ليقم هذا القادم الجديد نظامه الخاص ، امعانا منه فى توكيد شخصه هو على حساب أى بناء اجتماعى أو سياسى قائم .

وأما عن الوجه الثانى ، الذى هو مراجعة القول على وقائع العالم ، فحدث فى أمره وليس عليك من حرج ، لأنك مهما أسرفت فلا مبالغة فيما أسرفت به ، فأننا أمام الأقوال لفى غيبوبة المنتشى بخمر ، فننسى أن القول انما يقوله صاحبه — فى ميادين الجد — ليعنى به شيئا من مفردات الواقع ، ننسى ذلك الى الحد الذى قد يعيل بالرأى العام بين المثقفين — ودع عنك جمهور الناس —

الى ازدياد من يطالبهم بأن يكون معنى الكلام في دنيا التطبيق والعمل . . وأن الحديث في هذه الآفة ليطول ، فإذا كان قادة الحضارة في عصرنا مشغولين « بالتكنولوجيا » ، فنحن مشغولون - كما قلت مرة في إحدى المناسبات العامة - « بالكلامولوجيا » .

إلا أن في عصرنا لفكرا جديدا ، ولهذا الفكر الجديد منطق جديد ، فاما قبلتناهما في شجاعة من أراد لنفسه مسامرة زمانه، أو رضىنا بالتخلف الفكرى في غير شكاة ولا ضجر .

دماغ عربي مشترك

كنت استطيع أن أجعل العنوان « عقل عربي مشترك » أو « فكر عربي مشترك » أو ما يشبه هذا ، لاضمن به لفظا مألوفا ، لكنني تمممت الإشارة الى « الدماغ » ، لأنه هو العضو الذي يجيء العقل أو الفكر وظيفته له ، كما تكون العين عضوا والبصر وظيفته ، والأذن عضوا والسمع وظيفته ، وهلم جرا ، والجانب المفقود في حياتنا الثقافية العربية - فيما أرى - ليس هو الوظيفة بقدر ما هو العامل الذي يعضونها في كيان ، اذ قد نجد قطرات من « الفكر » مبعثرة هنا وهناك في الكتب والصحف ، لكنها تفتقر الى « العضو » الذي يجمع اشتاتها في تيار واحد متجانس الطبيعية والهدف ، برغم ما قد يكون فيه من كثرة وتباين ، ولو كانت حياتنا الثقافية مكتملة النماء لجاءها توحيد الأجزاء من أعصابها وشرائينها ، ولكنها ليست كذلك ، فاصبح حتما ان نصطنع لها جهازا يوحدنا حتى تسترد العافية .

واننا اذ نبحث لاشلائنا الفكرية من شريان يجعل منها كائنا حيا حساسا لما حوله ، مستجيبا له على النحو الذي يكفل له البقاء والقوة ، فانما نسايير عصرنا في صفة لعلها أبرز ما يميزه من صفات ، فبينما قلبت على العصور السابقة نزعة فسيفسائية في بناءاتها الفكرية ، ترى عصرنا اميل الى دمج الأجزاء المنفصلة في تيار متصل ، وهذا هو نفسه الفرق بين طريقتين في التفسير : التفسير بنظرة آلية تجاور بين الأجزاء ولا تسكبها في تيسار ،

والتفسير بنظرة حيوية عضوية تسيل الأجزاء في خط موصول ،
 النظرة الأولى سكونية في أساسها ، والثانية حركية ، فلو أمعنت
 النظر في الفكر الأوروبي خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر
 (ولتذكر جيدا أن أوروبا هي القابضة على زمام الحضارة
 خلال الخمسة القرون الأخيرة أحبينا نحن ذلك أم كرهناه ، ثم
 أضيفت إليها الولايات المتحدة الأمريكية أخيرا) أقول : أنك
 لو أمعنت النظر في الفكر الأوروبي خلال الفترة التي سبقت
 عصرنا ، وجدته نابعا من أساس مشترك ، هو تحليل الكل الى
 أجزائه ، بحيث لا يجمعون من الكائن - ايا ما كان - أكثر من
 حاصل جميع أجزائه ، « فالمقل » - مثلا - هو مركب قوامه
 مجموعة أنطباعات حسية تظل تتجمع داخل ردوسنا وتتشكل
 في طرائق تركيبها ، فينشأ منها « الأفكار » من أدناها الى أعلاها
 (راجع فلسفة هيوم) ، و « المكان » مجموعة نقاط ، و « الزمان »
 مجموعة لحظات ، و « العالم » كله مجموعة عناصر أولية ،
 و « الإنسان » نفسه - كأي كائن حي - مجموعة أعضاء تعمل
 معا كما تعمل أجزاء المكنة ، وعلى أساس هذه النظرة التحليلية
 ظن رجال الفكر عندئذ أن عناصر الوجود كله أو مكوناته الأساسية ،
 قد يتصل بعضها ببعض ، أو ينفصل بعضها عن بعض ، فيتكون
 باتصالها أو بانفصالها تلك الظواهر الطبيعية المعينة ، أو ذلك
 الكائن المعين من الكائنات ، أما أن يكون في مجموعه فهو دائما
 ذو حاصل واحد ، لا يزيد جزءا ولا ينقص جزءا ، وإذا جاز لي
 أن أشبه الموقف الفكري عندئذ بتشبيه يقرب الصورة الى
 الأذهان ، قلت أن الأمر كان كما لو كان عندك ورقة نقدية بعشرة
 دنانير ، هي كل ما لديك من مال ، تستطيع أن « تفكها »
 - أي تحللها - الى آحاد ، أو الى قروش ، أو الى قطع من ذوات
 العشرة القروش ، على أن لا يزيد المجموع النهائي دائما عن دنانير
 عشرة ، مهما تنوعت الصورة التي تضعها فيها من صسئوف
 النقد المتاحة .

ذلك ما قد كان عليه تصور الناس لطبيعة الكون ولطبيعة
 الإنسان ولطبيعة الفكر والفن ، فجاء عصرنا ليشير هذا التصور

من أساسه ، وذلك بأن أحل محل الكل الثابت الذى لا يتنقص ولا يزيد ، صورة أخرى للكون والطبيعة ولعالم الأحياء - ومنه الإنسان - تجعل الكل ناميا ابدا متطورا أبدا ، فهو أبدا يزداد اتساعا ويزداد غزارة وحصيلة ، ولقد اقتضت هذه الصورة الجديدة عدة نتائج ، منها أن الشريحتين المتماقتين من الزمن ، وأن تساوتا رياضيا فلن تتساويا في كثافة الخبرة وغزارتها ، لأن الشريحة التالية في الترتيب لا بد بالضرورة أن تثرث حصيلة الشريحة السابقة ثم تضيف إليها ما قد استحدثته هي بفعل النمو والتطور ، ومن النتائج كذلك - وهو ما يهمنا هنا في سياق حديثنا الراهن - أن تكون الأجزاء في أى كيان تختارها للنظر ، متلاحمة بعضها في بعض ليتكون منها مسيل واحد ، فإذا أنت فككت هذا التيار الدافق إلى قطراته ، كما تنثر حبات العقد ، بطل أن يكون كائنا حيا ناميا ، وبالتالي فانت عليه فرصة النمو والتطور وبلوغ النضج والاثمار .

وعلى هذا الضوء المبدئى العام ، نعود فننظر إلى موضوع حديثنا هذا الخاص ، وهو حالة العقل العربى اليوم ، فنقول انه إذا ثبت صدق ما أزعمه له ، وهو أنه حتى على فرض أن هنالك جملة أفكار تثبت على أرضنا هنا وهناك فهى أفكار مفرقة مجزأة ، مرصوص بعضها إلى جوار بعض - على أحسن الفروض - لكنها غير مترابطة معا في كيان عضوى واحد ، وأذن فلا أمل لها - إذا بقيت على هذه الحال - في أن تسعفها عوامل النمو والنضج والاثمار ، ما لم ينشأ لها ما يقابل « الدماغ » من الجهاز العضوى في الفرد الواحد .

إن لأصحاب التفسير البيولوجى للتاريخ في عصرنا ، وأظن أن فى مقدمتهم جميعا المفكر الفرنسى المعاصر « تيار دي شردان » Teilhard de Cardin رؤية للحقيقة - حقيقة الكون وحقيقة الإنسان - يصلون إليها عن طريق نظريتهم الخاصة فى تفسير التطور ، حسبها معينة لنا أنفع العون فيما نحن الآن بصدد الحديث فيه ، حتى وإن كانت لنا اعتراضات على تفسيرهم للتطور بصفة عامة ، وأساس تلك الرؤية التى أشرنا إليها ، هو - أولا - أن ننظر

الى التطور فيما قبل ظهور الانسان نظرة تختلف عنه فيما يصد
ظهور الانسان ، وبالنسبة للانسان وحده دون سائر الكائنات ،
فأما قبل ظهوره فقد كانت القوة الباطنية الدافعة قوة طاردة ،
بمعنى أنه كلما ظهر جنس حيوانى معين الى الوجود ، فهو لا يلبث
أن يتفرق فى أنواع مختلفة ، يتميز كل منها بخصائصه ، برغم
أشتراك الأنواع كلها فى أرومة واحدة ، وأما بالنسبة الى الانسان،
فالقوة الباطنية الدافعة هى قوة ضامة أو جاذبة ، تداب على
تجميع الأطراف نحو مركز واحد ، حتى لا تتفرق أنواعا كما حدث
فى دنيا الحيوان والنبات ، ولذلك لبث الانسان بين سائر الكائنات
الحية جميعا ، وحيدا فى كونه نوعا واحدا ، ولم يتكاثر أنواعا
متباينة ، كما نرى - مثلا - فى عالم الحشرات التى تزيد أنواعها
على نصف المليون ، وفى عالم الطير الذى تقرب أنواعه من تسعة
آلاف ، لكن الانسان - وإن صمد على مجرى الزمان نوعا انسانيا
واحدا - فقد استعاض عن التنوع البيولوجى تنوعا آخر ، هو
التنوع فى الثقافات ؟ ومع ذلك فحتى هذا التشتت الثقافى ،
سرعان ما يجد له دائما مراكز حضارية كبرى تجمع خيوطه فى
قبضتها الواحدة ، فيظهر العصر وكأنه متميز بطابع فكرى
واحد .

وثانيا - تتميز رؤية الحقيقة من وجهة نظر التفسير
البيولوجى للتاريخ ، بمبدأ هام ، وهو أن البناء العضوى
صفة لا تقتصر على الكائن الفرد ، بل تتسع لتشمل مجموعات
الأفراد ، فما يصدق على الفرد الواحد من حيث الترابط والتعاون
بين أعضائه الكثيرة المتنوعة ، بحيث يصبح برغم كثرة أجزائه
كائنا واحدا ذا هدف واحد ووجهة نظر واحدة ، يصدق
أيضا على « المجموعة » إذا تعضونت بحيث تصبح هى
الأخرى - برغم كثرة أفرادها - وكأنها فرد واحد فى اتجاهه
وغاياته ووجهة نظره ، وذلك بما يكون عندئذ بين هؤلاء الأفراد
من ترابط وتعاون ، شريطة أن يكون لهذه المجموعة من الخصائص
العضوية الموحدة ما للفرد ، وأهم تلك الخصائص أن يكون لها
« دماغ » يتولى التوجيه والتوحيد ، ولقد حرصت على ألا أقول
هنا كلمة « رأس » ، لأنها كلمة سرعان ما تتحول فى أوهامنا الى
« رئيس » ، ثم تتوالى بعد ذلك النتائج ، التى لا بد لها - فى

مناخنا الثقافي الذي تفضل في كياننا حتى العظام - أن تجعل بين الرئيس والأعضاء حاكما ومحكوما ، ومستبدا وخاضعا ، وأمرأ ومطيعا ، وهو ما لا يطوف لى ببال حين أريد الانتفاع بفكرة « الدماغ » فى عمالية التوحيد العضوى .

هى رؤية تنفعنا نفعاً عظيماً فى إيجاد الوحدة الفكرية الحية النامية ، التى تبلغ النضج فى حينه وتعطى الثمر فى ابانه ، ففى ضوءها نفهم لأحياء تراثنا العربى معنى وقيمة ، اذ لو سألنى سائل (وقد وقعت على السؤال مطروحاً فى بعض مجلاتنا العربية التى تشتمل على صفحاتها السنة من لهيب الثورة الفكرية الجامحة عند طائفة من شبابنا) أقول انه لو سألنى سائل : فىم العناية بتراثنا الفكرى وعصرنا قد اختلف كل هذا الاختلاف عن عصور آبائنا ؟ لأجبه - على ضوء الفكرة العضوية التى أسلفنا ذكرها - اننا نحن مع هؤلاء الآباء تيار حيوى واحد ، اذا برت جزءاً منه ، فنى هذا الجزء بالذبول والضمور فالموت ، وليس هذا القول من قبيل التشبيهات البلاغية الجوفاء ، لكنه تصوير دقيق لما يقع ويحدث ، لأننا قد نسال بدورنا : اذا نحن أهملنا تراث الآباء الفكرى أهملنا تاماً ، فماذا نقترحون لحياتنا الفكرية عندئذ ؟ اتقولون - مثلاً - نقتصر على نتاج أوروبا وأمريكا الآن؟ لكننا لو فعلنا ذلك ، الا يكون فيه « فناؤنا » الفعلى بأن جملنا أنفسنا خلايا فى جسم آخر ، هو جسم أوروبا أو أمريكا أو كليهما لو كانا متحدين فى كيان واحد ؟ وبالفعل هذا ما قد حدث لطائفة من رجال الفكر فىنا ، ملأوا شرايينهم بثقافة غربية خالصة ، فكان وجودهم بيننا وجوداً جغرافياً وجواراً مكانياً فقط ، وأما ان يشاركونا فى الوجود « الزمانى » ، أى الوجود الذى يمتد ليصل أمسنا بيومنا ثم ليصل هذين معا بالغد ، فذلك ما يستحيل عليهم ، ومن ثم فهم لا يدخلون حلقات من تاريخنا الفكرى ، ومع ذلك كله ، فلا بد لى من التحذير بأن يؤخذ كلامى هذا على انه دعوة لقبول الثقافة الموروثة بقضها وقضيضها ، بغشها وسمينها ، فذلك ما لست أعنيه ولا أريده ، لأنه لو حدث ، كان هو الآخر موقفاً يند عن وجهة النظر العضوية التى ننظر منها ، لأنها نظرة تحتم علينا شيئين فى آن معا : أن يكون الحاضر موصولاً بالماضى

في شريان واحد ، وأن يكون الحاضر أغزر من الماضي واضخم وأغنى بما يستحدثه ويضيفه خلقا جديدا .

الوراثة في عالم النبات والحيوان مقصورة على ما تنقله النسلات من الوالد الى الولد ، وأما في دنيا الانسان ، فيضاف الى هذا الجانب الجسماني وراثه أخرى ، هي الوراثة الثقافية ، فلا مندوحة لي - اذا اردت لنفسى « حياة » فكرية صحيحة - عن تشرب العقل العربى كما تجلى في تاريخنا الفكرى ، لا لأقف عنده خاشعا عابدا ، بل لأتصرف فيه تصرف الأحرار فيما بين أيديهم من أدوات نافعة ؛ فلئن أخذت قوامى وقامتى وبشرتى وسمعتى عن طريق النسلات العضوية ، فلا بد أن يضاف الى ذلك كله أن أسقى شراب الأقدمين من آبائى ، شريطة أن يسرى ذلك الشراب شريان العصارة الحية ، وذلك هو على وجه الدقة جانب « التربية » الذى يضاف الى جانب التعليم والتدريب المهنى ، ليكون لنا من ذلك « المواطن العربى » الى جانب الكائن البشرى متمثلا فى - أو مصبوبا فى - « الفرد » البيولوجى ، الذى هو واحد من آحاد تعدد بالملايين من سكان الأرض ، لا فرق بين واحد منهم وواحد .

نظرتنا الى الجهاز الإدراكى كله عند الانسان ، اذا نحن أخذنا بمبدأ التفسير البيولوجى الذى أسلفناه ، تعلو به درجة عن مستوى الإدراك الفردى ؛ فاذا كان المخ عند الفرد الواحد مؤلفا من خلايا كثيرة تمضت لتعمل معا ؛ فالدماع الجماعى المشترك خلاياه الكثيرة هم الأفراد من اصحاب الفكر العالمى ، أو الخلق الفنى ، أو ماشئنا من مجالات النشاط العقل ، وإن تضامن المنتجين فى كل ميدان بعضهم مع بعض ، من شأنه أن يصعد بالوعى الى درجة أعلى من درجته وهو عند الفرد الواحد ، ولست أقصد بهذا ذلك الضرب من العقل الجمعى الذى قال به علماء الاجتماع فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن ، بل أقصد الى نوع من المشاركة يزيد فاعلية الأفراد ، واذا شئت توضيحا ، فقارن لنفسك بين حالتين : الأولى أن يخرج كاتب من كتابنا كتابا ييسط فيه فكرة معينة ، فاذا به يجد الصدى بعد حين آتيا الى مسامعه من سائر أجزاء الوطن العربى ، فهو

— مثلا — يخرج كتابه في القاهرة ، فإذا هو محور للمناقشة والرد والتعديل والرفض عند حلقات المفكرين في لبنان أو الكويت أو العراق ، والثانية أن يخرج الكاتب كتابه فإذا الذي يلقاه من الناس صمت أعمق من صمت القبور ؛ في الحالة الأولى تكون عقل مشترك بدرجة ما ، وفي الحالة الثانية يبقى الفرد عند حدود فرديته .

أننى لا أفهم لحياء التراث ودراسته معنى إلا أن ننظر إليه نظرة بيولوجية ، بمعنى أنه يتيح لنا أن نجعل من « العربي » إنسانا واحدا امتدت حياته مئات السنين أو آلافها بحسب العدد الذى نستطيع ربطه بعض مع بعض من حلقات الزمن ليتكون منها تيار واحد متصل ، فإذا كان هذا هكذا بالنسبة الى الماضين مع الحاضرين ، فأولى به أن يكون أيضا بالنسبة للحاضرين بعضهم مع بعض ، والا فهم حفنة من أفراد لا يتكون منهم جماعة عضوية واحدة ، ومن باب أولى إلا يمكن ربطهم بماضيهم الموروث ؛ واني لأزعم أن رجال الفكر العربى المعاصر — مهما تكن قيمتهم الثقافية — مبعثرون على نحو يستحيل معه أن تلتقى روافدهم في نهر عظيم واحد ، حتى لقد أمكن لهم — بحكم هذا التفكك — الا ينتموا الى عصر واحد من الناحية الفكرية ، فمنهم من عاد بالتاريخ القهقرى ليعيش مع الأسلاف ومنهم من عبر الحدود بعقله وخياله ليعيش مع أبناء هذا العصر من أصحباب الفكر في أوروبا وأمريكا ، ومنهم من يتخبط في أعاصير الزمن فلا يدري هو نفسه في أى عصر يعيش .

كان من أهم ما يلفت النظر في الحياة الفكرية لابائنا العرب الأقدمين تواصل قوى وثيق بين رجالها ، حتى لتحسبهم في كل شريحة زمنية أسرة واحدة اجتمعت تحت سقف واحد ، فها هنا كتاب يصدر في موضوع معين ، فلا يلبث أن يرد عليه ناقد هناك بكتاب آخر ، بل كان هؤلاء الرجال بالفعل يتنقلون ليتلقى أحدهم بأجدهم لقاء حيا ، فيتبادلون الراى وكان جميعهم أسئلة يعملون في جامعة واحدة ؛ ثم لا يقتصر هذا التواصل على أبناء العصر الواحد ، بل انه ليجاوز هذه الحدود فيقوم النقاش بين

لاحق وسابق ، فكان لنا من ذلك كله نتاج فكري أمكن تسميته ووصفه باعتباره شجرة واحدة وإن تنوعت فروعها وتباعدت ، وهكذا الأمر في كل ثقافة قومية حية ، والا لما استطعنا أن نفرق - مثلا - بين مجموعة الفكر في فرنسا ومجموعته في إنجلترا ومجموعته في أمريكا وهلم جرا ، لكننا نستطيع التفرقة بما تتميز به كل مجموعة من طابع أصيل ، نشأ بسبب ما يربط رجالها من روابط المتابعة المزوجة بالنقد والتمحيص ، لماذا تشيع الفلسفة التحليلية في إنجلترا والفلسفة الوجودية في فرنسا ، والفلسفة البراجماتية في أمريكا ، والمادية الجدلية في روسيا ، إلا أن تكون هناك الصلات القوية التي تجمع عددا من الرجال في فريق .

الحق أنه لولا هذا الدوران حول محور يجمع اشئناات المجموعة الواحدة فيما يشبه الوحدة برغم تنوع الأفراد ، لما أمكن لأية ثقافة أن تكتسب طابعها القومي المميز ؛ وكذلك لولا ما يجمع المتفرقات من الثقافات القومية في فترة معينة من الزمن ، لما أمكن للمؤرخ أن يميز عصرا من عصر ، بل لانتفت فكرة التاريخ ذاتها ، لأن التاريخ - بأي منظور نظرت إليه - هو التماس لروابط الوصل التي تحيل الحوادث المفككة في ظاهرها ، حياة جارية موصولة الأجزاء .

على أن وسائل الربط في عالم الفكر قد اختلفت من عصر إلى عصر ، ومن أمة إلى أخرى ؛ فربما كانت مجالس الخلفاء والأمراء والوزراء في الحياة العربية القديمة وسيلة هامة لذلك ؛ ففي تلك المجالس كان يذكر الشاعر أو اللغوي أو الفقيه أو الفيلسوف مقرونا بما أذاعه في الناس من أدب وفكر ، ليكون ذلك موضوعا لحديث الحاضرين ، وموضعا للمعارضة أو التأييد ، وبهذا الحوار المستمر خلق الجو المشترك للعصر الواحد ، ثم للفكر العربي كله بصفة عامة ؛ فأحسب أنا لو أرخنا لقصر واحد كقصر الرشيد أو قصر المأمون أو قصر سيف الدولة الحمداني ، لأرخنا لحركة فكرية أدبية بأسرها ، وكذلك لو أرخت لجامع واحد من الجوامع التي كانت ملتقى الفقهاء والمفكرين

— والجامع بهذا المعنى كان هو الجامعة — لتعقبت مدرسة فكرية كيف نشأت وعلى أى وجه تشعبت فروعها ، وهكذا كان لنشاطهم الفكرى مراكز تجمعهم وتهيئ له طريق السير ، ولا عجب أن أخذ اعلام الفكر فى كل عصر يذرعون ارض العروبة من مشرقها الى مغربها ومن مغربها الى مشرقها ، كل يقصد الى هذه المراكز يؤمها ، لياخذ ويعطى ، فتندمج الروافد الكثيرة فى نهر واحد عظيم .

وفى عصرنا هذا ، فى البلدان الرائدة ، ربما كانت الملاحق الأدبية لكبريات الصحف هى التى تهىء للناس مكان الالتقاء الفكرى ، الذى من شأنه أن ينسج — اسبوعا بعد اسبوع وشهرا بعد شهر — مناخا ثقافيا مشتركا يطبع البلد الواحد ، ثم يطبع المصر كله بما يميزه ؛ وربما قامت الجامعات والمنتديات والمؤتمرات وغير ذلك من صنوف اللقاء المدبر المرسوم ، بشيء من هذا التجميع ؛ انك لو سألتنى — فى مجال الدراسة الفلسفية — أين اجد الفلسفة الانجليزية اليوم ؟ لأجبتك جوابا يحقق كثيرا من الصواب : فى مجلة mind ، وفى الندوات الدورية التى تنظمها « الجمعية الارسطية » هناك ؛ لكن افرض ألا مجلة ولا جمعية تنظم ندوات الحوار حول الموضوع الواحد ، فهل كان يسهل على الراى المبعثر أن يتبلور فيما يسمى « فلسفة انجليزية معاصرة » ؟

وقد اتخيل قارئنا « علميا » فى تخصصه الدراسى ، يتسم فى شيء من تعجب الزرابة — وكثيرا ما يفعلون — فيقول : لكن حديثك هذا كله هو عن الأدب والدراسة الأدبية ، فما بالك وعصرنا عصر التكنولوجيا ؟ والجواب عندى أيسر تناولا ، لأن نظرة واحدة تكفيك لتعلم أن دنيا العلم التكنولوجى بأسرها ، من غربها الى شرقها ، تسير وكأنها عقل واحد وصدر واحد ؛ فكيف كان ذلك ليتحقق لولا الاتصال الوثيق بين المشتغلين فى كل ميدان علمى ، حتى لكانهم يتجاوون فى معمل واحد ومركز واحد للبحوث والتجارب ؛ وفى سياق حديث كهذا قرأت ذات يوم لكاتب أوروبى لفنة عجيبة ، تأخذها منه أول الأمر وكأنها كشطحات المتصوفة ، ثم تمنع فيها النظر فإذا هى الحق

أو ما يقرب منه ؛ وذلك انه كتب ليقول : إن الأجهزة العلمية اليوم تكون عالما متصلا بعضه ببعض يكاد ينفصل وحده ، ليتولى تطوير نفسه بنفسه ، ليخلق مرحلة رابعة من مراحل التطور الكوني : فمن المرحلة اللاعضوية ، الى المرحلة العضوية ، الى المرحلة العقلية في الانسان ، وأخيرا الى مرحلة تتخلق فيها دنيا التقنيات ؛ أن الأجهزة التقنية اليوم تتواصل أرجاؤها بحيث يستحيل أن تنمو هنا وتتخلف هناك ؛ ولو أحكمنا تصور هذه الصورة التطورية الجديدة ، أفزعتنا نتيجتها، لأنها لو صدقت، كانت الجماعات البشرية التي تنغص أيديها من المشاركة في العلوم التقنية خلقا وابداعا - اكتفاء بشراء أجهزة يصنعها الآخرون - قد أوشكت أن تصبح « نوعا » بشريا تطوّر بعده « نوع » بشري آخر .

ونعود الى رجال الفكر العربي في عصرنا الراهن هذا ، لنلاحظ عنهم ما قد أسلفناه ، وهو أن أوصالهم مفككة ، يكاد لا يدري أحد منهم عن أحد الا أسماء وعناوين ؛ فلا مشاركة ولا حوار ؛ انه ليس بالشيء المستبعد في حياتنا الفكرية أن تنبت فكرة هناك فلا نسمع بها هنا ، فضلا عن أن تجد من يناقشها ليحييها ؛ وأقتل ما يقتل التفكير مقابلته بالصنفت ، لأن المعارضة والموافقة كليهما زاد للنماء ، في الوطن العربي « أفكار » مبشرة . لكنها « هوامل » لا تجد « الشوامل » التي تجمعها وتصرها (والإشارة هنا الى كتاب التوحيدى « الهوامل والشوامل ») ولأمر يحتاج الى تحليل وتوضيح ، لم يفلح في صهرها كل ما تقيمه من مؤتمرات ومهرجانات ولمحات نقدية تتقاذفها حيناً بعد حين ؛ اننى لأكاد أعجز عن الجواب اذا سألنى سائل : ما أهم القضايا الفكرية التي تشغل رجال الثقافة العربية ؟ فلكل منهم قضية ثم لا لقاء .

سل : ما هو التيار الفلسفى الأغلب بين المثقفين العرب ؟
ولن تجد الجواب ؛ فكل صوت مسموع فى دنيا الفلسفة فى أوروبا
وأمریکا له بیننا صدهاء ، فبینا المثالیون والتجریبیون والواقعیون
والوجودیون والبراجماتیون والمادیون الجدلیون والشخصانیون .

سل : ما هو الاتجاه الأغلب بین المثقفین العرب فى میدان
النقد الأدبی ؟ ولنلاحظ هنا أن الإجابة على هذا السؤال
لو وجدناها ، لأشارت الى طریقتنا المتبولة فى الأداء الأدبی ؛
ولكنك لن تجد الجواب ؛ فكل مذهب فى النقد مما یرتدد فى
أوروبا وأمیرکا ، له عندنا مناصرون ، فهناك من یقیمون النقد
على أساس بحثهم فى القطعة الأدبية عن « نفسیة » الكاتب ؛ ومن
یقیمونه على أساس بحثهم عن « الظروف الاجتماعیة » كما
انعكست فى الثمرة الأدبية المنقودة ؛ ومن یقیمونه على أساس
بحثهم عن « الهدف المذهبى (الأیدیولوجیا) » هل وجد تعبیرا
عنه أو لم يجد ؟ وهكذا وهكذا ؛ هنالك من یأخذون عن ت. س.
الیوت ، ومن یأخذون عن ا. ا. ریتشاردز ، ومن یأخذون عن
جان بول سارتر ، ومن یأخذون عن لست ادرى من فى روسيا
أو غیرها .. عندنا من البضاعة الفكریة الف صنف وصنف !
اتقول انها فاعلیة وحبویة هذا التوثب لالتقاط الشاردة والواردة؟
قل ما شئت ، لكنى أقول انها كالمیازیب تصب ماءها دون أن
تجد المجرى الأصیل الذى یوحد الماء فى تیار ؛ لیس فى عقولنا
الأطار القومى المعد لتشکیل المادة الوافدة فى شكل یحمل الطابع
العربى برغم اختلاف الأفراد ؛ قل هذا نفسه فى كل شىء ، قله فى
الفنون على اختلافها ؛ لقد كان للفن العربى طابع مُمیز تعرفه
من اصغر قطعة فیه الى اضخم مسجد أو قصر ، ولم تمنع
وحدانیة الطابع هذه أن تكون لكل قطعة فردیتها ومُمیزاتها ، ولكن
ها هى ذی متاحف رجال الفن عندنا تفتح أبوابها هنا وهناك كل
یوم ، فزر منها ما شئت ثم انبثنى عن الطابع الذى یغلب علیها .

كلا ، ليس لنا مناخ فكري نعيش فيه ، فتنسوعنا أفرادا
وامتنعت روح الفريق ؛ لو كان الفيلسوف « ليبنتز » يبعث
فينا اليوم حيا ، لما وجد خيرا منا مثالا يضره المذهب الفلسفي
الذي جعل كل فرد برجاً مغلقاً على نفسه بغير نافذة يطل منها
على الآخرين ؛ كل فرد منا هو روبنسن كروسو وحيداً في
جزيرته ، يشتق من رأسه ما يقوله وما يصنعه ؛ لو كتب ابن طفيل
كتابه « حي بن يقظان » وهو بيننا ، لما مست به حاجة الى ان
يخلق بخياله جزيرة لبطله ينقرد فيها بتحصيل العلم كله مستقلاً
عن سواه ، لان في كل رجل منا عزلة تحقق لابن طفيل ما اراد .
اختر حفنة من المفكرين العرب ، اخترها كما اتفق ، تجدها
قد مثلت كل عصور الفكر منذ فجر تاريخنا الى اليوم ، فيها
القديم الذي لا يعرف عن الجديد حرفاً ، وفيها الجديد الذي
لا يعرف عن القديم حرفاً ؛ فيها المستكين وفيها الثائر ، فيها
الداعية الى غرب والداعية الى شرق ، فيها من كل صنف
مما عرفت وما لم تعرف .. افنخطيء لو طالبنا لهذا الشتيت
المبعثر « بدماغ » مشترك يعضونه ويوحده ؟

وهنا يأتي السؤال : وما الذي ، او ، من ذا الذي تريد له
أن يكون المهيمن على توجيه هذه الطاقة الفكرية السائبة ؟ وأول
ما أؤكده وأحرص عليه أشد الحرص هو ألا يقوم فينا من يعلى
علينا ما نصنعه وما لا نصنعه ؛ وانما نريد من يخلق لنا وسيلة
اللقاء الفكري بصورة فعالة جادة ، نريد من يهيئ المناخ اللائم
الذي يدعونا من تلقاء نفسه الى ضرب من التجمع العقلي ، حتى
وان لم يجمعنا مكان واحد ؛ نريد للفكرة تصدر في هذا الطرف
فتجد الأذان لسمعها في ذلك الطرف ؛ القطرات الفكرية موجودة
تظهر أنا بعد آن ، ونريد من يجعل منها نهراً ، اللمعات الفردية
متناثرة بين الصحف ، ونريد من يصنع منها سراجاً .

تري هل نتوقع شيئاً كهذا من منظمة اليونسكو العربية
مثلاً ؟ هل نسعى لإيجاد التعاون الصحفى (وهو قائم فى بعض
البلاد الأخرى) الذى من شأنه ألا يكون الاتصال مباشراً بين
الكاتب والصحيفة ، بل تتولى هذه الصلة نقابة أو ما يشبهها ،
فتأخذ من الكاتب مقالته لتنشرها فى يوم واحد فى عدة أقطار
دفعة واحدة ، فتنتشر فى الرباط والقاهرة وبغداد - مثلاً - فى
يوم واحد ، وعندئذ لا يكون الكاتب مغرباً أو عراقياً ، وإنما
يكون كاتباً عربياً ؟

لست ادعى معرفة الوسيلة ، ولكنى موقن بأنه لو تحقق
لنا شيء من هذا اللقاء الفكرى الحى الفصالى ، فلن نلبث طويلاً
قبل أن تشهد الأمة العربية حركة فكرية يمكن وصفها وتقنينها،
فيتمكن لها - بالتالى - أن تدخل فى تاريخ الفكر المعاصر فصلاً
من فصوله .

صراع الأجيال

فكرة « الجيل » فكرة غامضة ، فليست تدري - الا على وجه التقريب - متى يبدأ الجيل ومتى ينتهى ؟ فالحياة تيارها دافق ، يتعاقب فيها موج الأحياء لحظة بعد لحظة ، وساعة بعد ساعة ، ويوما بعد يوم ؛ ولو استطعت أن تدرج الأحياء بحسب أعمارهم صعودا أو هبوطا ، لوجدت خط البيان موصولا ، يظهر فيه بين كل مولودين مولود ؛ فهو خط يبدأ من كائنات شهدت نور الحياة لتوها ، وينتهى عند كائنات عمرت كذا من السنين - فليس هناك حد أقصى نعرفه - وفيما بين البداية والنهاية أعمار تتفاوت ، لكنها سلسلة رياضية لا تترك بين حلقاتها فقرة خالية ، وإمام هذا التسدرج المتصل ، كيف يجوز الوقوف عند نقطة بحيث نقول عنها ان جيلا يبدأ هنا وجيلا ينتهى ؟ انى لالخط الأسرة المينة وهى تحتوى على جد ووالد وولد ، فاسأل: ترى هل تكون هذه الأسرة ممثلة لثلاثة أجيال : فالجد جيل ، وابنه جيل ثان ، وحفيده جيل ثالث ؟ لكننى سرعان ما أجد أن من هو جد هنا قد يتساوى في عمره مع أب هناك ، ومع حفيد هنالك ، فتأخذنى الحيرة اذا أردت أن أرسم خطا أفقيا يقسم مجموعة الأسر الى أجيال ، برغم أن الأسرة الواحدة قد أمكن فيها أن نرسم خطا عموديا يقسمها أجيالا متعاقبة.

ومع ذلك ففكرة « الجيل » - على غموضها - فكرة لازمة ونافعة ، عند الحديث عن حركة التاريخ الحضارى ، كيف تنتقل فى سيرها الى الأمام من « جيل » الى « جيل » ؟ حتى لقد قيل انه يكفيننا من تحديدها أن نعد القرن الواحد مشتملا على ثلاثة أجيال ، كأنما مجرى الزمن - ومعه مجرى الحياة - يعرف فى تدفقة هذه « المحطات » العرفية التى اتفق الناس على أن يؤرخوا

بها الحوادث ، فيقولوا عن سنة معينة انها نهاية قرن وعن سنة تليها انها بداية قرن جديد ؛ لكنه شيء كالفرد المحتوم ، كتب على الانسان فى مناهج فكره ، أن لا يجد أمامه مندوحة عن استخدام كلمات لازمة وناقعة فى التفاهم ، برغم بعدها البعيد عن الدقة الرياضية التى تعرف كيف تفرق بين المثلث والمربع والدائرة ؛ فنحن - فى تفاهمنا اليومى - نباين بين الكتبان والتلال والجبال ، لكن هيهات لنا أن نتفق على ارتفاع معين يكون مرتفع الأرض قبله كثيرا ، ويكون بعده تلالا، ويكون بعد بعده جبلا، ونحن - فى تفاهمنا اليومى - نباين بين ذوى الرؤوس الصلعاء وذوى الرؤوس المكسوة بفرائها ، ولكن من ذا يستطيع القطع فيقول عند أى شعرة ينتقل الرأس من حالة الاكتساء الى حالة الصلع ؟

واتوسع فى هذا السياق قليلا - لأهميته عندى وأرجو أن تكون له أهمية عند القارئ - فأقول أن التفاهم اليوم كثيرا ما يكتفى من درجات التحديد بذكر الأضداد ، فيكفيه أن يقال : حار وبارد ، طويل وقصير ، شاب وشيخ ، ثقيل وخفيف ، غال ورخيص .. وهلم جرا الى مئات الأمثلة التى من هذا القبيل ؛ مع أن الضدين فى كل حالة من هذه الحالات هما طرفان أقصيان ليس الذى بينهما خلاء وفراغ فبينهما درجات متدرجة فى تسلسل متصل لا ينقطع عند ثغرة او عند فجوة فدرجات الحرارة - مثلا - تسير مع سلسلة الأعداد السالبة والموجبة فى تتابع متلاصق، بادئا من درجة كذا تحت الصفر الى درجة كذا فوق الصفر، دون أن يكون فى هذا الخط الطويل فاصل معين تقول عنده : هنا ينتهى الحار ويبدأ البارد ؛ وقل هذا فى حالة الشباب والشيوخة - وهما طرفان متصلان بالحديث عن «الأجيال» - فإذا استطعنا أن نحدد بداية الشباب بحالة بلوغ الرشد ، فلن نعرف بعد ذلك أين ينتهى الا على سبيل التقريب الشديد ؛ وان الأمر ليزداد عسرا اذا احتكنا الى الشخص نفسه نسأله : متى تنتهى عندك مرحلة الشباب ؟ ذلك لانه لولا الشواهد الخارجية لما استطاع انسان أن يعرف عن نفسه - محتكما الى دخيلة نفسه - اشاب هو أم بلغ الكهولة أو الشيخوخة ؛ وأعنى بالشواهد الخارجية شيئا كشهادة الميلاد ، أو ما يرويه الناس الآخرون من حوادث تدل على عدد ما عاشه من

سنين، أو ما يصادفه في حياته من تحديات تقيس قدرته الجسدية
فشير الى انحدارها بدرجة معينة ؛ كان فيما مضى - مثلا -
يستطيع أن يقفز على سلالم البيت قفزا وهو الآن لا يستطيع ، كان
يستطيع أن يعدو في الطريق عدوا ليلحق بالسيارة أو بالقطار وهو
الآن لا يستطيع ؛ كان يهضم صنوفا من الطعام وهو الآن لا يقوى
على هضمها ، كان شعره اسود فذب فيه البياض ، كان حديد
البصر قوى السمع وهو الآن يتحسس الأشياء ليراها ، ويكور
كفه حول أذنه ليحصل منها بوقا يعينه على السمع ، وهكذا ، فمتى
ذهبت القوة ودخل الضعف ؟ فى أى عام ابيض الشعر الاسود
وتجعدت بشرة الوجه ؟ انه لا يدري ، فكيف يدري متى خرج من
جيل ودخل فى جيل ؟

لكن الفكرة شائعة ونافعة بأن الناس « أجيال » ، بل أن
الفكرة شائعة - وإن لم تكن نافعة كل النفع بأن تلك الأجيال
المتعاقبة فى صراع لا ينتهى، فالجيل اللاحق ناشب بأظافره المحنقة
المغيظة فى اعتاق الجيل السابق ، الجيل اللاحق - هكذا يزعم
أصحاب هذه الفكرة - ساخط دائما على سابقه ، غاضب دائما،
ثائر دائما ، يريد أن يفلت من معايير وأحكامه ، ويظن انه متسامح
غاية التسامح اذا قبل ان يبقى من سلفه السابق على خيط رفيع
يمسك على الأمة تاريخها، ويحتفظ لها بطابعها المميز، لأن هذا الدوام
لا يرضيه الا نفاقا ؛ ان الشباب فى بلد يظن أنه أقوى رباطا بالشباب
فى سائر البلدان ، منه بالشيوخ فى بلده ، انه يظن أن الرابطة بينه
وبين شيوخ بلده رابطة مكانية لا تعنى شيئا كثيرا ، وأما الرابطة
بينه وبين سائر الشباب فى سائر الأقطار فرابطة زمانية تعنى الكثير ،
فروح العصر مرهونة بمصرنا الزمنى ، لا بهذا المكان أو ذاك ؛ المكان
ثابت والزمان متحرك ؛ ان النهر هو النهر ، والوادي هو الوادي ،
والصحراء هى الصحراء منذ آلاف السنين ، أما النصف الثانى
من القرن العشرين فشريحة من الزمن ، لم تقع قبل ذلك ، ولن
تقع بعد ذلك ؛

فاذا قبلنا قسمة التيار الزمنى - الذى هو متصل فى حقيقته -
الى مراحل منفصلة نطلق عليها اسم «الأجيال» ، تيسيرا للتفاهم؛

فهل تقبل أن هذه الأجيال «متصلة» دائما ؟ صحيح أن القيم الجديدة والأفكار الجديدة والنظم الجديدة هي من خلق الشباب ، يملونها على الشيوخ ، فإذا قبلوها كان خيرا ، وإذا رفضوها وقع الصراع ؟

الحق أنى أكره الخطب العشوائية فى أمثال هذه الأمور ، وأتمنى أن يبنى الحكم فيها على إحصاءات من الواقع ، فإذا فرضنا أن الجيل الأول - فى الفترة المعينة - يتألف ممن هم دون الخامسة والثلاثين ، وأن الجيل الأوسط يمتد من هذه السن إلى الستين ، وأن الجيل الثالث يقع فيما فوق هذه السن ، فكم هى نسبة الذين حرروا السياسة والاجتماع والاقتصاد والأدب والفن والعلم والتعليم من قيود التقاليد لتنتقل مع العصر الجديد ، أقول كم هى نسبة هؤلاء من الجيل الأول الذى هو جيل الشباب ؟ وإذا وقفنا إلى هذه النسبة لم تكن وحدها كافية ، إذ لابد أن نثبت معها أن أبناء الجيلين الأوسط والأعلى قد تنسكروا للجديد لأنهم ان قبلوه لم يكن ثمة بين الأجيال ما يزعونه من صراع .

وليس بين يدي إحصاءات عن شىء من هذا كله ، لكننى أتصور - بالانطباع المبهم العام - أن العشرينات من هذا القرن ، وكذلك الخمسينات - وأنا هنا أضرب المثل من حياتنا الفكرية - كانتا فترتين من الفترات التى شهدت صراع الأجيال واضحا فى كل هذه الميادين تقريبا : فى السياسة وفى الاجتماع وفى الاقتصاد وفى الأدب والفن والعلم والتعليم ، وإذا تجاوزنا قليلا فى الحدود التى وضعناها للشباب ، جاز لنا القول بأن الدعوة إلى الجديد فى هذه الميادين كلها قد جاءت من الشباب ، وأن هذه الدعوة قد لقيت اعتراضا - منطوقا أو صامتا - من الجيل الأقدم ولكنه اعتراض أخذ يزول زوالا سريعا أو بطيئا فى حومة الصراع ، إذ كانت الدعوة إلى الجديد أقوى من الحفاظ على القديم .

فليست الحياة النيابية التى يشارك فيها الفلاحون والعمال بالنصف على الأقل هى كالحياة النيابية التى كانت الكلمة فيها مقصورة على أصحاب الجاه والمال ، وليست الحياة الاجتماعية

التي تنبنى أساسا على الاعتزاز بالعروبة هي كالحياة الاجتماعية التي كان الاعتزاز فيها بالكنة الفرنسية أو الانجليزية تتردد بها الألسنة الموهجة في الصالونات ؛ وليست الحياة الاقتصادية التي تجعل أموال الشعب ملكا للشعب ، وتحرم على انسان أن يستغل انسانا ، هي كالحياة الاقتصادية التي تكون فيها السيادة لمن يملكون على من لا يملكون ؛ وليس الأدب من مسرح وقصة وقصيدة ومقالة ، الذي يتحسس طبيعة الانسان العربي كما تتجسد في سلوكه وفي خفايا ضميره وفي آلامه وفي آماله ، هو كالأدب الذي يترك هذا الانسان ليكتفى بما يطالعه في بطون الكتب قديمها وحديثها ٠٠ لا ، ليست حياتنا الجديدة في الخمسينات هي كسابقتها ، ولا كانت الحياة الفكرية في العشرينات كسابقتها ؛ وكان التجديد في كلتا الفترتين من صنع الشباب بصفة عامة ، وكانت هنالك مقاومة ، وكان هناك صراع ، سعى في العشرينات صراعا بين القديم والجديد ، وسمى في الخمسينات صراعا بين الرجعية والتقدمية وكان محور التقسيم في الحالة الأولى هو الحياة الفكرية من أين نستقيها ؟ هل نستقيها من الغرب أو من تراثنا العري ؟ وأما محور التقسيم في الحالة الثانية فهو أساسا وضع الفرد بالنسبة الى المجتمع ، ا يكون الفرد من أجل المجتمع أم يكون المجتمع وسيلة لسعادة الفرد ؟ وفي كلتا الحالتين تآدى الصراع بين الأجيال الى نصره الجديد .

على أن صراع الأجيال يتجلى في أوضح صورته ، حين تشتد قبضة التقاليد على رقاب الناس ، فلا تترك لهم خيارا في ملابس أو مآكل أو أى وضع من أوضاع الحياة ، فتضيق النفوس بهذه القيود كلها ، فينفجر الشباب ثائرا ساخطا غاضبا ، حتى يتطرف في ثورته وسخطه وغضبه ، بحيث لا يدع شيئا الا حاول تغييره ، فلا يبقى على ملابس قديم ولا على مآكل ولا على طريقة من طرق استخدام الفراغ ، وهنا تتبدل العلاقات الاجتماعية بين الافراد تبدا جوهريا يقلب القيم القديمة رأسا على عقب .

وأوضح مثل أستطيع أن أقدمه مثل هذه الثورة الغاضبة من الشباب على جيلهم القديم ، هو ما شهدت بعضه وسمعت أو قرأت

عن بعضه ، مما حدث ويحدث في اوساط الشباب في انجلترا ؛ والمثل هنا واضح ، لان انجلترا كانت هي القوة الاستعمارية الاولى في العالم لفترة طويلة من الزمن ، وكان هذا الاستعمار يعود على ابنائها بثروات منهوية ، فكان تمسكها بتقاليدها عندئذ - برغم انه قد بلغ حدا مضحكا في كثير من الاحيان - هو من قبيل الحرص على وضع نافع لها ، ولم يكن للشباب عندئذ ان يثوروا على تلك التقاليد، اذ فيم الثورة عليها وهي تقاليد تعود عليهم بتلك البجوحة كلها وبذلك السيادة كلها ؛ لكن التغير العميق الذي شمل العالم فيما بعد الحرب العالمية الثانية ، والذي كان من اهم اركانه تحرر الشعوب من ربة المستعمر ، قد افقد انجلترا سلطانها و ثراءها ، فلم يعد هنالك في اعين الشباب ما يبرر ان يقيّدوا انفسهم بقيود تضر ولا تنفع ، فانطلقوا في ثورة عارمة ، هي التي نسمع عن اطراف منها في انباء تلك الجماعات الغريبة التي تلجأ الى الغريب الشاذ في ثيابهم وفي قص شعورهم وفي طرائق عيشهم ؛ لكنهم لم يبقوا عند هذا الحد السطحي الظاهر ، بل تجاوزوه الى ميادين الادب والفن ، فكان لهم موسيقاهم ومسرحهم وقصتهم وشعرهم .

لقد مرت بانجلترا صيف عام ١٩٦٤ ، وكنت لم اشهدا منذ اعقاب الحرب ، اعنى اننى لم اشهدا لما يقرب من عشرين سنة قبل ذلك ، فعميت لهذا التحول العميق يصيب امة كهذه في مثل هذه الفترة القصيرة ، وكان من اظهر مظاهر هذا التحول ، هؤلاء الشبان الذين كنت اراهم في زيهم المميز - ولكل جماعة منهم زى خاص - فيصعب ان اميز فيه بين فتى وفتاة؛ لقد كان سلوكهم الاجتماعى اقرب جدا الى سلوك الجانحين ، حتى ليتعذر عليك ان تصدق انهم في حقيقتهم هم الشباب العادى الذى يختلف الى معاهد الدرس او ينتظم في مكاتب العمل، وبهذا كادت الفوارق تنمحى بين السلوك الجانح والسلوك المألوف ، او قل بين سلوك الاجرام وسلوك الحياة المشروعة ، ومعنى ذلك بعبارة أخرى ، ان انحراف السلوك عن العرف القديم ، قد اتسع مداه ، حتى كاد ان يكون بدوره عرفا لا حق لأحد ان يعترض عليه .

ليس الجديد في هذه الجماعات الثائرة من الشباب هو تمردهم على الأوضاع المألوفة ، لأن شيئاً من التمرد جزء لا يتجزأ من طبيعة الشباب ، تشككه تقاليد المجتمع فينشكهم ويتجاسس المواطنون في سلوكهم الاجتماعي المميز لهم ، لكن الجديد في هذه الجماعات الثائرة من الشباب هو جراتهم على مواجهة المجتمع بتمردهم ، بحيث لا تكون للمجتمع قوة الشك ولا يكون في وسعه أن يفرض التجانس بين أفرادهم ؛ لقد كان للشباب دائماً منظماتهم ، لكنها كانت منظمات تجري في الأغلب على صور معروفة مألوفة من أوجه للنشاط في مجالات السياسة أو الفكر أو التعاون الاجتماعي وما إلى ذلك ، أما هؤلاء الشباب الثائرون اليوم فيرفضون هذه الصور المألوفة لنشاط الشباب ، لأنهم بادئ ذي بدء يرفضون « النظام » في حد ذاته ، لأنه يقتضى الولاء ، وهم يحاربون أن يكون ثمة ولاء منهم لأحد أو لفكرة أو لنظام أو لشيء كأننا ما كان ؛ ولك أن تصجب من جماعات « تنظم » نفسها لتحارب « النظام » .

ويطل علماء الاجتماع عندهم هذه الظاهرة الاجتماعية بعوامل عميقة المدى في صلب المجتمع الإنجليزي ذاته ، أو قل أنها عوامل تعتمل في أصلاّب المجتمعات الأوروبية الغربية والأمريكية بصفة عامة ؛ وأهم تلك العوامل فكاك الشباب من رقابة المجتمع الصغير الذي كان فيما مضى لا يجاوز قرية أو حيا من أحياء مدينة ، لأن النشأة والدراسة والعمل والزواج والسكن كانت - في معظم الأحيان - تتم كلها في مثل هذه الدائرة الضيقة ، وبذلك كان كل فرد يعرف جميع الأفراد في القرية أو الحى ، ومن هنا كانت تنشأ معايير اجتماعية وأخلاقية تضغط بقوة على الأفراد فلا يملكون إلا أن ينصاعوا لها ولو بعد حين ؛ لم تكن وسائل المواصلات بهذه الكثرة ولا بهذه السرعة ، وبالتالي لم يكن العامل يسكن على مسافة من مكان عمله تمتد إلى عشرات الأميال أو مئاتها كما هي الحال اليوم ؛ وقد أدى ذلك إلى أن يحيا الفرد الواحد معظم وقته بين « قرياء » لا يجاورونه ولا يسكنونه ، ومن ثم لا تكون لهم عليه رقابة تحدد سلوكه ؛ فهل ينتج عن هذا التساعد شيء سوى أن تتنوع صور السلوك بتنوع الأمزجة ، بحيث لا يستطيع أحد أن يقول أيها هو الصواب وأيها هو الخطأ ؟ لا، بل أن هذا التنوع سرعان

ما انتهى الى نتيجته الطبيعية ، وهى انه بدلا من أن يستهدف المواطن أن يتجانس مع سائر مواطنيه ، كما كانت الحال من قبل ، أصبح يستهدف التميز الشخصى الذى يبين بين سائر الأفراد ، فلا يشبههم فى ملبس ولا فى طريقة التمتع بالفراغ ولا فى مزاج ثقافى بصفة عامة ؛ وتسربت هذه العوامل كلها فى نفوس الشباب ، ثم تجمعت وتبلورت حتى أصبحت عداء صريحا منهم للمجتمع القديم .

وازدادت الهوة اتساعا بين الجيلين بزيادة التغفل الذى تغفلت به التقنيات (التكنولوجيا) الحديثة فى الصناعة وفى شعاب الحياة نفسها ؛ لأنه اذا كان على الجيل الأصغر - فيما مضى - أن يخشى سطوة الجيل الأكبر ، فما ذلك إلا لأن هذا الجيل الأكبر كانت فى رأسه المعرفة وفى يده المهارة ، فلا مندوحة للجيل الأصغر من التبعية الصريحة حتى يكسب لنفسه المعرفة ويكتسب المهارة ، لكنه اذا ما تم له هذا الكسب والاكْتساب ، كان قد انتقل به الزمن من جماعة الشباب الى جماعة الكهول ، وهكذا دواليك ؛ أما وقد أصبح الأمر موكولا لتقنيات تعمل بالأضرار تضغطها أصبع من شاب أو أصبع من كهل على حد سواء ، فقد زال المبرر الذى يحتم على الجيل الأصغر أن يصفى بالتوقير والاذعان الى أبناء الجيل الأكبر .

فسرى فى الشباب ما يشبه التمرد ، وهو فى الحقيقة رغبة فى استقلالهم وتقرير أشخاصهم على الأوجه التى يرونها ، وليس لأحد أن يعترض ما داموا يؤدون أعمالهم بطريقة منتجة ؛ بل ربما حدث - وكثيرا ما يحدث - أن يكون الشبان الصق عهدا بالتقنيات الحديثة ، وأمر من سابقهم على استخدامها ، ومن هنا ينقلب الوضع القديم ، ويكون الأولى بالاحترام والتوقير هو الشاب من الشيخ ، لا الشيخ من الشاب كما كان الأمر .

واذا كان الشباب قد انتقل الى مواقع القيادة فى العمل وفى الأدب وفى الفن ، فهل نستكثر عليهم أن يتوقعوا من القائمين على محال التسلية وعلى أدواتها من اذاعة مسموعة أو مرئية ، ومن سحافة ، وسينما ومسرح،واندية ، وغناء ، ووسائل اللهووتزجية

الفراغ ، أقول هل نسلّكثّر على الشباب أن يتوقعوا من القائمين على هذه الوسائل كلها أن يقدموا لهم ما يتفق وميولهم الجديدة ؟ وهكذا كان ، فأصبح الشيوخ هم الذين يلتصقون وسائل المتعة التي تتناسب وأعمارهم وثقافتهم فلا يجدونها إلا قليلا ، لأن تلك الوسائل قد شغلت نفسها بما يرضى الشباب .

وانظر بعد ذلك إلى شبابنا نحن ، بالقياس إلى جماعات الشباب التي رايتها في إنجلترا سنة ١٩٦٤ ، والتي مازلت أسمع عنها وأقرأ ، فأجد شبابنا باعسا على الأمل من جهات عديدة ، مثيرا لعدم الرضى في نفسى من جهات قليلة - أم يا ترى يرتد عدم الرضى عندى إلى غيرة جيل هابط من نشاط جيل صاعد ؟ لست أدري .

وأما انه باعث على الأمل ، فذاك لأنهم - برغم التغيرات الحضارية التي أزالته عن الكبار مبررات احترامهم والأذعان لهم - لم يسخطوا السخط الذى يؤدى بهم إلى ضروب الانحراف التى ألمت بشباب المجتمعات الغربية ؛ نعم انهم يشبهونهم في طرائق ملء فراغهم بما يثير العاطفة ويحرك الشهوة ، ويشبهونهم في البحث عن أسهل الطرق وصولا إلى القمة ، بغض النظر عن قيمة تلك الطرق في تكوين شخصياتهم وفي تقوية أقدارهم الذاتية وفى ملء صدورهم بما يشبع طبائع الإنسانية الفطرية ؛ أعنى أن شبابنا يشبه شبابهم في أنه قد جعل النجاح والمتعة مدارين تدور عليهما الحياة ، فلا ضير عند هؤلاء وأولئك فى أن تفرغ الرؤوس من المعرفة وفى أن تخلو الصدور من القيم المثلى ، وفى أن يحس الإنسان فى دخيلة نفسه انه إنما ينطوى على خلاء وخواء ، ما دام هذا الإنسان الخاوى من داخل ، قد ظفر بمكان مرموق من مجتمعه ، يأمر فيه وينهى ، ويحرك ويوجه ويدير .

لكن شبابنا لا يشبه شبابهم فى الشعور الزائف بأن المجتمع قد أحبطهم فوجب عليهم أن يناصبوه العداء ؛ ليس فى حياتنا هذا الانقسام الغريب الذى يشطر المجتمع شطرين يتقاتلان : شباب وشيوخ ، أو جيل جديد وجيل قديم ؛ فمهما يكن بين

الجيلين عندنا من أوجه التباين ، فما يزال الشعور عميقا بأننا في مجتمع واحد يستهدف هدفا واحدا ؛ وشبابنا لا يشبه شبابهم في اصطناعه لحياة التشرذ عن مبدأ وعقيدة ، وفي التنكر لروابط الانتماء الى الأسرة ، وفي أن يحلوا محلها روابط جديدة بانتماء جديد ، تجعل الشباب فردا في مجموعة شباب يسخطون بطريقة واحدة ويتشردون بطريقة واحدة ، لا فردا في أسرة تراقب السلوك وتضبطه ؛ وشبابنا لا يشبه شبابهم في هذا اليأس المرير الذي يدفعهم الى الانحراف الجنسي وإلى أخذ المخدرات بهذه الدرجة البشعة التي نسمع عنها ونقرأ ؛ واختصارا ، فإن الأمل في مستقبل أسعد ما زال يحرك شبابنا على الطريق ، على حين يتحرك شبابهم على غير طريق لأن المستقبل لم يعد يحمل لهم أملا يرتجى ، أو هكذا يظنون .

فأز أضاف شبابنا الى جذوة الأمل التي أفتتهم عن الانحراف، جدية في الوسائل المحققة لذلك الأمل؛ لو أضاف شبابنا الى انفعالهم فكراً يسدده ، وإلى عاطفتهم علما تستقيم به وتهتدي ؛ لو أضاف شبابنا الى سلامة الطوية سلامة فعل ، وإلى وثبات الطموح رسوخا في العمل ، لو أضاف شبابنا الى رغبتهم في النجاح العملي وسائل الكد والكدح لا وسائل الوساطات التي تطير بهم على أجنتها الى ارتفاع لا يستند الى عمد وركائز ، لو أضاف شبابنا هذا كله لما وجد فيه جيل الكهول وجيل الشيوخ شيئا يعاب .

ليس صراع الأجيال عندنا كالصراع الذي شهدناه في المجتمعات الغربية ، لأن الأجيال عندنا - صغرها وأوسطها وكبيرها - قد وجدت في العدو الخارجي المشترك ما يجمعها على هدف واحد ، فلا يبقى للخلافات الداخلية بينها إلا حيز ضئيل سرعان ما ينتهي فيه الخلاف الى اتفاق أو ما يشبه الاتفاق ، فنحن اليوم على تفاوت أجيالنا ، نؤكد أن نتفق على معيار واحد لحياتنا الجديدة .

لحظة من الماضي

ايمانى لا يحد بضرورة ان ينسكب ماضينا في حاضرننا
انسكابا لا يعرقل سرننا ، بل يجيء قوة محركة دافعة تزيد من عجلة
السير ، وذلك لان من تراث الماضي ما يعرقل ومنه ما يحرك ويدفع ،
واغبي الغباء هو ان نغمض العين عن هذه الحقيقة الصارخة ، ليس
للحاضر الحى غنى عن ماض يمد بهذاء الحياة كما تمد الأم
جنينها ، وليس ادمى الى تشتت وحيرة وضياغ من حاضر يهدم
الجسور الواصلة بينه وبين ما كان .. لكن كيف تكون الصلة
بين حاضر وماض بحيث تحقق للانسان حياة موصولة التيار معلومة
الأهداف مكنية الأصول ؟

لعل اجابة من الاجابات الصحيحة عن هذا السؤال - فلهذا
السؤال أكثر من جواب واحد - هى ما نستخلصه من لمحة وردت
عند « بروسى » Proust فى حديثه عن الصلة بين الحاضر والماضى
فى كتابه « البحث عن الزمن الضائع » ، اذ يقول أن الفن من شأنه
أن يجمد لحظات من الماضي، تظل قائمة حية فى الحاضر ، فيتيج
لنا هذا أن نحطم حواجز الزمن بيننا وبين أسلافنا بأن نعيش تلك
اللحظات : « فاذا ما سمعنا الآن صوتا كنا قد سمعناه من قبل ،
وحين نشق رائحة كنا قد نشقناها من قبل ، فعندئذ
- بالذكرى - نكون قد سمعنا ذلك الصوت ونشقنا تلك الرائحة
فى الماضي وفى الحاضر معا ، وعندئذ فقط يزول حاجز الزمن ،
وتبرز الى الوجود المتصل المستمر حقائق الأشياء فى جوهرها
الخفى ، وتستيقظ ذواتنا الأصلية التى كان قد خيل إلينا انها
ماتت واندثرت آثارها .. ان اللحظة واحدة نعيشها اليوم مع من
عاشوها فى الماضي ، كفيلا وحدها أن تفك عنا قيسود الزمن
التى فصلت حاضرننا عن ماضينا .. » .

وأحسب أنى قد عشت لحظة كهذه مع أبى العلاء ، حينما أوقفنى التأمل عند قوله : « أبكت تلكم الحمامة أم غنت .. ؟ » .

ها هى ذى حمامة على غصنها تبعث صوتا ، هو عند الحقيقة الكونية « صوت » متميز بموجاته التى يتناولها علم الصوت فى الفزياء بالتحليل والقياس، فيعرف لهذه الموجات أطوالها وسرعاتها، هو « صوت » فى الطبيعة الخارجية ، قد تسطه آذان السامعين أو لا تسجله ، لكنه هناك : حدث من أحداث الطبيعة وإنما هو الإنسان بمشاعره ومنافعه ، يصنف تلك الأحداث الطبيعية على مزاجه وهواه، فيقول : هذا « بكاء » وذلك « غناء » ! ليس فى حقائق الطبيعة بكاء وغناء ، فهذان من ذات الإنسان وميوله ، حقائق الأشياء كما هى واقعة ، لا تفرق بين « نوح الباكي » و « ترنم الشادى » فالنوح والترنم كلاهما « صوت » كلاهما اهتزازات للهواء ، كلاهما ينصاع فى حدوده وفى مساره لقوانين محددة معلومة عند علم الصوت فى الفزياء ، وأما الذى جعل هذا الصوت نوحا ، وذلك الصوت ترنما ، فذلك هو الإنسان ؟ « صوت البشر » شبيه « بصوت النعى » عند الحقيقة الموضوعية الخارجية التى لا تبعث بها وتحرفها أهواء البشر .

والفرق بعيد بعد السماء السابعة عن الأرض السابعة ، بين نظرة تلقط الواقع كما وقع، ونظرة أخرى تلوى هذا الواقع فتسلكه فى رغبات الإنسان ، فيصبح منه ماهو محبب له وماهو كرهه ، ماهو خير وماهو شر ، وحقائق الدنيا بريئة كل البراءة من الخير والشر والحب والكراهية .. وماذا ينقص العربى المعاصر أكثر مما ينقصه من مثل هذه القدرة على التفرقة بين حقائق الدنيا الواقعة من جهة ، وبين انطباعاته هو بتلك الحقائق من جهة أخرى ؟ وليس العيب فى أن يكون للإنسان أهواؤه بالنسبة لما يصادفه فى عالم الأشياء ، فيحب ما يحب ويكره ما يكره ، ولكن العيب كل العيب هو أن نخلط بين الجانبين ذلك الخلط الذى يجيز لنا أن نتحدث عن أوهامنا وأحلامنا ، ثم نظن أننا أننا نتحدث عن أمور الواقع .

لقد عشت مع أبى العلاء هذه اللحظة التى تسيطر فيها
النظرة المحايدة الى الدنيا وأحداثها من حولى ، النظرة التى تطرح
من حسابها الفوارق الذاتية بين النوح والترنم ، بين الغناء والبكاء ،
بين صوت البشير وصوت النعى ، فكنت فى تلك اللحظة مثلاً مجسداً
للصلة الثقافية حين تربط المعاصرين بالسالفين ، وهكذا - فيما
أظن - تجيء تلك الصلة بترائنا نابضة بالحياة ، لا مجرد لغو
لا يكاد يتجاوز حدود الشفاه .

انه لما بلغت نظرى فى الفلسفة الأوروبية الحديثة كلها ، منذ
نشأت على انقراض العصور الوسطى وإلى عهد قريب ، حرصها
الشديد على التمييز - فى معرفة الإنسان لما حولهم نوعين من
المدركات ، أحدهما يصف الواقع كما يقع ، والآخر يتولد فى ذهن
الإنسان عن ذلك الواقع ، ويطلق رجال الفلسفة على الصنف الأول
من المدركات اسم الصفات الأولية ، وعلى الصنف الثانى اسم
الصفات الثانوية ، فالأولى تفرض نفسها على الإنسان فرضاً ،
ولا قبل له بتغييرها ، وأما الثانية فيطهوها الإنسان لنفسه ، فإذا كان
أمامى برتقالة ، فإن شكلها الكرى هو من القليل الأول وأما مذاق
طعمها فهو من القليل الثانى . ولماذا حرصت الفلسفة الأوروبية
الحديثة على إبراز هذه التفرقة بين النوعين من خصائص الأشياء
وصفاتها ؟ انها فعلت ذلك لتمييز بين ما يصلح للنظرة العلمية وما
لا يصلح ، فالصفات الأولية موضوعية ولذلك فهى صالحة للبحث
العلمى ، وأما الصفات الثانوية فذاتية من عندنا ، ومن ثم فهى ان
صلحت لأن يصفها الشعر والفن بكل أشكاله ، فلا تصلح لأبحاث
العلماء . « أبكت تلك الحمامة أم غنت .. ؟ » سؤال قد يجيب
عنه الإنسان محتكماً إلى وجدانه الذاتى ، فإذا كان الإنسان السامع
حزيناً عد صوت الحمامة بكاءً ، أو كان مسعياً مرحاً ، حسب
الصوت غناءً ، وأما النظرة العلمية فهى ترفض السؤال من
أساسه ، لأن البكاء والغناء كليهما يخرج عن مجالها ، وإنما
تجيبك النظرة العلمية إذا سألتها عن موجة الصوت المستسموع
ما طولها وما سرعتها ؟

ولتوسع من البكاء والفناء ، من نوح الباكي وترنم الشادي ،
من صوت البشير وصوت النعي ، لتوسع هذا المجال الضيق كي
تجعلها تفرقة بين الخير والشر بصفة أعم وأشمل ، فنرى النتيجة
واحدة في الحالتين : العالم الواقع لا يعرف خيرا ولا شرا . إنما
هو أنت وهو أنا وهم غيرنا ، الذين يصبون أهواءهم على وقائع
ذلك العالم ، فيقسمونها في أوهامهم خيرا هنا وشرا هناك ، لكننا
— مع ذلك — نلاحظ تفاوتاً شديداً بين الناس في مدى هذه الأوهام
وتساطها على حياتهم ، فمن الناس من يلجم هذه الأوهام عند
النظر الموضوعي إلى حقائق الموقف الذي يعنيه أمره ، ومنهم من
لا يستطيع هذا الإلجام ، فيعيش أوهامه في كل المواقف على حد
سواء .

قد يتعذر على الإنسان بصفة عامة أن يفرق هذه التفرقة في
حياته العملية، فيفصل فصلاً رياضياً بين ما هو واقع وبين الطريقة
التي تأثر بها هو إزاء ذلك الواقع ، لكنها تفرقة لا بد منها عند
من يهيم معرفة « الحق » كما هو ، كأننا ما كان وقعه على نفسه،
وفي ذلك يقول برتراند رسل (في كتابه « التصوف والمنطق »)
« أنه إذا أرادت الفلسفة أن تبلغ الحق فلا مندوحة للفلاسفة عن
التزام النظرة العقلية المنزهة عن الهوى ، وهي نظرة تميز رجل
العلم » وإذا أردت أن تقرأ لفيلسوف آمن بهذه النظرة العقلية المنزهة
إلى حقائق الوجود ، فأظن أن خير من تقرأ له في ذلك هو سبينوزا
« غير مجد » — في ملتي واعتقادي —

نوح باك ولا ترنم شادي «

.. تلك هي اللحظة الإدراكية التي عشتها مع أبي العلاء ،
إنه لم يقل ذلك تجاهلاً منه للفارق الشعوري عند الإنسان بين أن
ينوح ساعة بكاء وأن يترنم ساعة نشوة ، فذلك فارق قائم لا بد
أن يكون أبو العلاء قد أحسه في نفسه ، كما لا بد أن يكون قد لحظه
ألف المرات في سلوك الآخرين ، لكنه — برغم ذلك — فارق لا يغير
من حقيقة الواقع شيئاً ، أن الفرق بين هاتين الحالتين الشعوريتين
لا يتعدى حدود الذات ساعة بكائها وساعة نشوتها ، وأما الوقائع

الصلبة التى منها يتألف الموقف من حولنا فلا يتبدل منها مقدار
أمنلة بسبب أن باكيا هناك يتوح أو أن شاديا يترنم .. الحالة
الوجدانية تهز صاحبها ، لكنها لا تهز من البعوضة جناحها .

ترى ماذا كان أبو العلاء يقول ، إذا ما بعث اليوم ليرانا
نوشك أن نلقى أمورنا على مشاعرنا قبل أن نلقها على مقومات
الواقع الفعلى ؟ انه سيجد امامه قوما يملأون الجو بانفعال الغضب
وصيحات الفيظ ويظنون أن هذا وحده كفيل لهم بأن تنزاح عن
أرضهم دبابات العدو وأن تختفى من سمائم طائراته ، قد يصفون
العدو يرذائل الأولين والآخرين ، قد يصفونه بالقدر واللؤم
والكذب والخداع ، وانها لصفات تميزه حقا ، ولكن
هل يجدى ذلك من أمر الواقع شيئا ؟ ان الفرق بين عالم يسوده
الخير والفضيلة وعالم يسوده الشر والرذيلة هو فرق كائن فى نفوس
البشر ، كائن فى رغباتهم وآمالهم ، هو فرق يلحظه الناس بحسب
ما يجدون العوائق أو لا يجدونها فى طريق تحقيق أهدافهم ، أما
الواقع نفسه فسوف يظل واقعا الى أن يغيره واقع آخر . يقول
برتراند رسل فى كتابه الذى أسلفنا ذكره : « الحب والكراهية ضدان
أخلاقيان ، لكنهما عند النظرة الفلسفية شبيهان أحدهما بالآخر ،
من حيث هما طريقتان فى النظر الى الأشياء؛ فإذا ما أردنا أن ننظر
الى المسألة نظرة فلسفية ، وجب أن نحصر النظر فى الصورة العامة
أو البنية العامة لذلك الموقفين إزاء الأشياء ، بعبارة أخرى ،
فانه يجب على صاحب النظرة الفلسفية أن يفرغ إطار الوقفة من
مضمونها (فالإطار « عقل » والمضمون عاطفة) .

وهكذا فلو حصرنا النظر فى الحب والكراهية من حيث هما
حالتان شعوريتان ، كان الفرق الذى نراه بينهما فرقا فى مضمون
وجدانى ، مما يتصل بالذات ولا شأن للعالم الطبيعى الواقعى به ،
نعم أن علم النفس قد يحدد لنا المميزات الخاصة التى تفرق حالة
الحب عن حالة الكراهية ، لكن النظرة الفلسفية تسقط من حسابها
تلك المميزات الفارقة ، لأنها « فى النفس » وليست « فى الأشياء
والوائف » .

الشبه الذى يشير اليه برتراند رسل بين الحب والكراهية من حيث هما موقفان ، هو نفسه الشبه الذى اشار اليه ابو العلاء بين صوت البشير وصوت النعى ، اتقول : ان هذه نظرة متشائمة تغم النفس وتضييق رحاب الامل ؟ قل ما شئت ، لكنه الحق الواقع ، والا فلماذا لا تطالب علماء الفيزياء والكيمياء أن يقيموا البرهان على الأهمية الأخلاقية لكهارب الذرات؟ لماذا لا تطالب عالم النبات أو عالم الحيوان بأن يتناول موضوعات بحثه بنظرة تتفق مع آمال الإنسان في دنيا النبات ودنيا الحيوان ؟ لا ، ان النظرة العلمية الموضوعية الناضجة هي تلك التي لا تمزج بين « الواقعة » وبين ما يشعر به الإنسان نحوها ، ويمثل هذه النظرة الناضجة نظر أبو العلاء فاذا هو يقرر أن لا جدوى — من حيث تغيير الواقع — من أن ينوح باك أو أن يترنم شاد ، واذا هو يقرر أن لا فرق من حيث تغيير الواقع — بين أن يكون الصوت المسموع بكاء أم غناء ، واذا هو أخيرا يقرر الشبه التام — من حيث القدرة أو العجز عن تغيير الواقع — بين صوت النعى وصوت البشير .

هي لحظة عشتها مع الماضي ، فاذا هذا الماضي منسكب في حاضري انسكابا هدم حواجز الزمن بينى وبين السلف ، وهكذا — في ظنى — يتحقق الربط بالمنشود في ثقافتنا بين عصرية وتراث . .

رجل الفكر ومشكلات الحياة

هنالك نفر من الشباب الكاتب، لا يعجبهم المعجب ولا الصوم في رجب ، الا أن تكتب لهم على نحو ما يكتبون ، وأن تذهب معهم في مذاهب الفكر كما يذهبون ؛ ولست أدري كيف تصطدم الفكرة بالفكرة ليولد الصدام فكرة أعلى واكمل ، اذا لم نختلف في الراى ووجهات النظر ؟ ان كل ما يطالب به الكاتب هو أن يكون مخلصا لنفسه امينا على فكرته ، وقصاراه أن يبسط الفكرة بكل ما وسعه من وضوح وإيضاح وفهم وافهام ، ولا عليه بعد ذلك أن تقع الفكرة من قارئها موقع القبول ، بل لا على هذا القارئ نفسه اذا هو لم يقرأ ما يتفق مع هواه ، والا لما أحدثت القراءة في نفسه حوارا داخليا وفاعلية منتجة ، شريطة الا يكون مصدر الاختلاف بين الكاتب والقارئ اختلافا في معانى الألفاظ التى يستخدمانها،لأنه لو حدث ذلك لكان أحدهما فى واد والآخر فى واد ، لا يلتقيان ولا يتصادمان ، اذا قال أولهما : هذا ثور ، أجابه الثانى : اذن فاحلبوه ! لأن الثور عنده يعنى البقرة ، فلا المتكلم الأول قد أفهم ولا السامع قد فهم عنه ؛ أما ان يتفق المتحدثان - أو الكاتب وقارئه - على أن اللفظة الفلانية تبنى كذا وكذا من العناصر التى تدخل فى مكونات الشئ الذى جاءت تلك اللفظة لتسميه ، ثم أن يختلفا بعدئذ على الحكم الذى ينتهيان اليه بالنسبة الى ذلك الشئ المطروح امامهما للبحث والنظر ، فليس فى مثل هذا الاختلاف بأس ولا ضرر ، بل ان فيه لاحرا ونماء ، لأنه اختلاف قمين - مع المحاوراة والجدل - أن يجمع المختلفين على رأى مشترك .

اننى لو سئلت : ماذا ترى من الفوارق التى تميز كاتب اليوم من كاتب الأمس ؟ لجاءتنى الاجابة مسرعة بأن أول ما يميزهما من

فوارق هو أن كاتب اليوم الصق من زميله بالخبرة الحية ، كانما هو قد وضع أصابعه على عروق الحياة ليتحسس نبضها، ولاعجب أن راينا كاتب اليوم يلجأ الى القوالب الأدبية التي من شأنها أن تجسد الحياة بشخصها الناطقة المتحركة ، وأعنى القصة والمسرحية ، على حين أن كاتب الأمس كاد يقصر نفسه على « المقالة » لأن بضاعته التي يعرضها « أفكار » على شيء من التجريد قليل أو كثير ، وكل ما تتطلبه الأفكار من باسطها هو أن يتناولها بالتحليل والتوليد حتى ينكشف مضمونها وفحواها ؛ فلئن رأى كاتب اليوم نفسه مضطرا إلى الخوض في مواكب الناس الأحياء ليرى ويسمع ويحس ويتأثر ثم يخلو إلى نفسه ساعة ليصور ما قد رأى وسمع وأحس ، فإن كاتب الأمس كان في مستطاعه ألا يبرح غرفة مكتبه ، مراجعته على رفوفها، والمصباح أمامه ، فليأخذ في القراءة والمراجعة، حتى إذا ما وقع على شيء يستحق أن يعرض على الناس ، كانت له القدرة على عرضه في مقالة يكتبها أو سلسلة مقالات تستوعب الموضوع إذا اتسعت رقعته وتباعدت أطرافه .

فاذا قلنا عن رجل اليوم أنه « كاتب » بالمعنى الأدبي الخالص لهذه الكلمة ، كان الصواب أن نقول عن رجل الأمس أنه « قارئ » ما دامت كتابته عرضا لمادة قراها وأراد لغيره أن يقرأها معه .

لكن هذه التفرقة لا تنصب إلا على أديب القصة والمسرحية من جهة ، وكاتب المقالات التحليلية العقلية من جهة أخرى ، على أساس أن الأول له السيادة اليوم ، والثاني كانت له السيادة أمس ؛ فها هنا يجوز القول عن أديب اليوم أنه - في المحل الأول - ينصت إلى أحاديث الدار والدوار والمصنع والطريق ، في الوقت الذي كان فيه كاتب الأمس يرجع إلى الكتاب والندوة وقاعة الدرس ومزلة التأمل ، كما يجوز كذلك أن نقول عن أديب اليوم أنه يمس « مشكلات الحياة » في حضورها المباشر ، لأنها مشكلات عملية تجري من حولنا يوما بعد يوم وساعة في إثر ساعة ، وعن كاتب الأمس أنه كان يتعرض لمشكلات فكرية مجردة بعدت صلتها المباشرة عن واقع الحياة الجارية ؛ بل أن رواد الأدب القصصي والمسرحي في جيلنا الماضي - وهم أنفسهم الذين ما تزال لهم الريادة في القصة

وفي المسرحية بين أدباء اليوم - كانوا بالأمس يكتبون القصة أو المسرحية فيما لم يكن يتصل بالحياة الجارية من قريب ، ثم أصبحوا اليوم يكتبون وفي أذهانهم مشكلات الحياة اليومية كما تلمسها الأصابع وتبصرها العيون .

لكن هل يعنى ذلك كله أن يوم الناس هذا قد خلا من كاتب المقالة العقلية التحليلية التى تتناول موضوعاتها تناولا مجردا ، يعمم القول ولا يخصصه ، ويبعد بالتجريد وبالتعميم عن المشكلات الحية كما تقع في المنزل والمصنع والطريق ؟ كلا بل مثل هذا الكاتب موجود - كما كان موجودا بالأمس - لأن وجوده محتوم بحكم وجود « الأفكار » التى تريد التحليل والتوضيح .

والخلاصة التى نريد أن نكتبها بالأحرف البارزة لتظهر للأعمى وللأعشى وللمبصر على حد سواء - قبل أن نمضى في الحديث - هى اختلاف طريقتين في تناول المشكلات : طريقة « الأدب » وطريقة « المفكر » ؛ فبرغم أن الأدب الخالص قد يجسد فكرا في ثنائه ، وأن المفكر قد يصاغ في عبارة لها جمال الأدب وخصائصه ؛ إلا أننا إذا ما تطرفنا هنا وهناك لنميز بين الطرفين ، رأينا أنه حتى لو جعل كل منهما « مشكلات الحياة » المباشرة موضوعا له ، لكان لكل منهما طريقته الخاصة .

فالادب تجسيد لما يجرده الفكر ، والفكر تجريد لما يجسده الادب ؛ على أن الأدب والفكر كليهما اذ يجيئان على مستوى رفيع - لا يجلان من « مشكلات الحياة المباشرة » ، موضوعا لهما ، لأن ذلك متروك للصحافة ولأصحاب التخصصات العلمية ؛ فأما الادب فيعالج تلك المشكلات بطرائقه الرامزة الخفية، وأما الفكر فيعالجها بالتحليل والتعليل اللذين من شأنهما أن يطيرا عن أرض الواقع المباشر الى سماء التجريد .

لكن هنالك نفرا من الشباب الكاتب ، لا يعجبهم العجب ولا الصوم فى رجب ، لأنهم فى اللحظة نفسها التى يكرسون أنفسهم فيها « لفكر الجرد » يسوقونه فى مقالات قصصية أو طويلة ، ويضطرون - شأنهم فى ذلك شأن عباد الله المفكرين - أن يعطوا

عن تفصيلات المشكلات كما هي واقعة ، اقول انهم في تلك اللحظة نفسها ، بوجهون اللوم لغيرهم من رجال الفكر ، على تقصيرهم في تناول « مشكلات الحياة » ؛ وهل تكون للكاتب قيمة الا بمقدار ما يواجه بفكره تلك المشكلات ؟ هكذا يقول شبابنا الكاتب الغاضب ، ولست على يقين من انهم اذ يقولون ذلك قد وقفوا لحظة ليسالوا انفسهم : الى أية صورة تثول مشكلات الحياة عندما تصبح موضوعات للنظر عند رجل الفكر ؟ اذ يجوز ان تبعد الشقة - في الظاهر - بين ما يتداوله المفكرون في عصر من العصور من ناحية ، وما يعانيه الناس ويكابدون في ساحات الأخذ والعطاء وأسواق البيع والشراء من ناحية أخرى ، على حين يكون الطرفان - في حقيقة الأمر - على صلة وثيقة أحدهما بالآخر ، برغم اختلاف الصورة في حالة الفكر عنها في حالة الواقع بتفصيلاته وكثرة عناصره المتشابهة .

ان « الحياة » التي يريد شبابنا الغاضب ان تقصر الفكر والكتابة على « مشكلاتها » لا تجيء في واقع الامر الا مجسدة في « احياء » كلهم افراد ، يلتقون أو يفترون على صور وأشكال لا سبيل الى حصرها ؛ أعضاء الأسرة الواحدة ، والعمال في المصنع ، والركاب في سيارة أو قطار ، ومجموعة الناس في السوق ، والطلاب اجتمعوا في غرفة الدراسة وهكذا وهكذا ، على أن هؤلاء الافراد ، اذ يجتمعون قد تتفق بينهم الأهداف والأساليب واذن فلا اختلاف ، أو قد لا تتفق فيقع الصراع اما على الهدف ماذا يكون ، واما على الوسيلة كيف تكون .

وانى لاتصور « المشكلات » التي قد تقع للناس في حياتهم على نوعين رئيسيين ، ثم يعود احد هذين النوعين فينشعب شعبتين : فأولا قد تكون مشكلات الناس « خاصة » وقد تكون « عامة » ، ولا احسب الشباب الكاتب الغاضب الذين يحثوننا على تناول « مشكلات الحياة » دون سواها ، لا احسبهم يريدون منا أن نعالج بمقالاتنا مشكلات الناس الخاصة لنعرضها على الملأ - رضى اصحابها أو كرهوا - فنعرض للزوج وقد اختلف مع زوجته على شأن من شئون الحياة ، أو نعرض للجار وقد اعترك مع جاره ،

فتلك - على أبعد الفروض - صور مما قد تسرع اليه صحافة الخبر حين تكون الصحافة لاهية في أمة عابثة . وهي نفسها المشكلات التي اذا مستها اصابع الفن بسحرها حولتها الى ادب من مسرحية وقصة ، وفي كلتا الحالتين لا يكون لرجل الفكر من حيث هو كذلك - شأن بها في حد ذاتها ؛ واما المشكلات العامة التي تمس ابناء الانسانية كلها ، أو ابناء الوطن الواحد جميعا ، أو مجموعات ضخمة من هؤلاء وأولئك ، فهي التي تنشعب شعبتين : أحدهما مشكلات هي من شأن البحوث العلمية المتخصصة وحدها ، لأنه لا حيلة « للفكر » بمعناه الأعم حيالها ، فماذا يصنع رجل الفكر في مواجهة الأمراض المتوطنة ؟ ماذا يصنع في توسيع الرقعة الزراعية ؟ ماذا يصنع في تحسين الطرق وإقامة الجسور ؟ لا شيء ، واذن فأحسب أن الشباب الكتاب القاضب لا يريدون منا أن نعالج أمثال هذه المشكلات ؛ واذن فقد بقي نوع واحد هو الذي يجوز ، بل يجب أن يتناوله رجل الفكر بكل ما أوتيته من قدرة على التحليل والتعليل والحل ، وهو المشكلات التي تكون عامة من جهة وتنصب على علاقات الناس بعضهم ببعض من جهة أخرى ، فماذا تكون العلاقة الصحيحة بين المواطن ومواطنه ؟ بين المحكوم وحاكمه ؟ بين المتعلم ومعلمه ؟ ماذا تكون العلاقة بين الفرد الواحد وبقية الأفراد ؟ بين الأمة الواحدة وبقية الأمم ؟ وهكذا وهكذا .

إن هذه العلاقات الانسانية كلها تتمثل في مواقف الواقع المحسوس ، أما على صورة حسنة أو على صورة رديئة ، لكن رجل الفكر اذ يتناولها يكاد لا يقف الا لحظة قصيرة عند ما قد وقع منها بالفعل ، ليجاوزه الى ما وراءه من مبادئ ليقبل بعضها ويرفض بعضها ، غير أنه اذ هو بازاء مناقشة المبادئ المجردة تراه وقد بعد عن أرض الواقع بعدا يوهم المشاهد المتعجل أنه - أي رجل الفكر - قد شطح مع الخيال الى أبراج عالية لا يكاد يسمع منها انات الملعدين الذين يعانون في حياتهم مشكلاتها ويكابدون لزماتها ، انتظارا للفرج يأتيهم من حيث لا يعلمون .

تعالوا نطف بأبصارنا في تاريخ الفكر، لنرى كيف كانت وقفات المفكرين بازاء مشكلات حياتهم ؟ لعلنا نهتدي الى الوقفة الصحيحة ،

حتى لا يلوم أحد منا أحدا على أنه يبلبل خواطر الناس دون أن يعالج لهم مشكلات الحياة التي يريدون لها حولا على أيدينا .

هذا هو شيخ الفلاسفة سقراط يواجه مشكلة من أعوص « مشكلات الحياة » - واعنى بها طريقة التوفيق بين واجب المواطن الصالح في اطاعة قانون دولته ، وواجبه - في الوقت نفسه - في نقد تلك القوانين ومحاولة تغييرها اذا وجد فيها مواضع نقص وضرورة تغيير ؛ فهل يلجأ المواطن في ذلك الى التماس المؤامرات أو اصطناع وسائل العنف ؟ أو هل يظل المواطن مطيعا للقانون حتى يتمكن من اقناع مواطنيه بالحجة العقلية لغيروا من أوضاعهم ما يراه معيبا فاسدا ؟

تناول سقراط هذه المشكلة الحية التي مست حياته هو مسا مباشرا ، ذلك أنه وهو في سجنه ينتظر الموعد المحدد لموته بجرعات مسومة - كما حكم عليه رجال القضاء - جاءه تلميذه الفنى أقريطون يعرض عليه الفرار من الدولة وقوانينها الجائرة ، بعد أن أعد له الطريق برشوة الحراس ، لكن سقراط - رجل الفكر - سرعان ما أسقط من الموقف تفصيلاته التي هو جزء منها ، وارتفع بالمشكلة الى مستواها المجرد المطلق ، الذى يصلح للانسان كائنا من كان ، مهما يكن مكانه وزمانه ، فانتهى به التفكير الى أنه لا مناص للمواطن من اطاعة قانون دولته الى أن يتاح له تغييره اذا استطاع بالحجة والاقناع ، وفي محاوراة أقريطون الجميلة الرائعة ، التي تصلح الى يوم الناس هذا أداة فكرية رادعة لمن يدبرون وسائل العنف للحصول على ما يريدونه لأنفسهم من أوضاع امتهم ، في هذه المحاوراة الجميلة الرائعة ، يتخيل سقراط قوانين الدولة وقد تجسدت أمامه تسائله وتحاسبه اذا هو فر من وجهها ، كيف يجوز له أن يتمتع بحماية القوانين ثم يخونها ويخرج عليها غدرا ؟ وهل تظل للدولة قوائمها ودعائهما اذا لم تعد لقوانينها قوة واذا قابلها الأفراد بالعصيان كلما حكمت عليهم بما لا يحبون ؟

ها هنا كانت « مشكلة الحياة » خاصة برجل واحد في موقف واحد ، لكنها تحولت عند رجل الفكر الى مشكلة عقلية نظرية

صرف ، حتى لينسى قارئ المحاور أن البحث قد بدأ خاصا
بشخص معين في موقف معين ، لأن هذا القارئ سيرى المائل أمام
عقله قضية عامة عن موقف المواطن كائنا ما كان موطنه - تجاه
قوانين دولته التي قد لا يكون راضيا عنها .

ونسوق مثلا آخر من الفكر العربي القديم ، فقد اعترضت
رجال الفكر عندئذ المشكلة نفسها التي تعترضنا اليوم - وهي
كذلك من صميم « مشكلات الحياة » - وهي : هل نأخذ عن ثقافة
اليونان أو لا نأخذ اكتفاء بثقافتنا المنبثقة من ظروفنا الخاصة ؟
كان السؤال عندئذ - كما هو اليوم - حادا يتطلب الجواب الحاسم ،
لأنهم كانوا يجتازون عصرا - كعصرنا - تتدفق فيه التيارات الثقافية
من كل صوب ، وبخاصة في ميدان التفكير الفلسفي ، فعلى أية صورة
تشكلت المشكلة عند المفكرين ؟

إنها ما لبثت أن اتخذت صورة مرسومة بالطابع النظري العقلي
الذي ربما أنساك كيف بدأت ، لأنك ستحصر النظر في موضوع
البحث النظري وكأنه هو الموضوع ، فها هما ذا رجلان يجتمعان
في حضرة الوزير ابن العرات (في منتصف القرن العاشر الميلادي)
وهما أبو سعيد السيرافي الذي لم يكن يؤمن بضرورة النقل عن
ثمة « يونان » ، وأبو بشر متى الذي كان يرى إلا مندوحة عن ذلك ،
فبدأت بينهما منافسة عن المنطق الأرسطي لدى كان أبو بشر متى
من علمائه : هل ينفع المتكلم باللغة العربية في شيء ؟ ولم يكدابو بشر
يقول عن ضرورة هذا المنطق اليوناني للإنسان بنفس النظر عن
لسانه ، لأنه « آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من
سقيمه ، وفاسد المعنى من صالحه ، كالميزان ، فإني أعرف به
الرجحان من النقصان » حتى طفق السيرافي يتدفق حججا يقيمها
على أن اللغة العربية خصائصها المعيزة ، وصحة الكلام مرهونة
بالاعراب من حيث اللغة ، وبالعقل من حيث المعنى ، ودراسة
المنطق الصوري لا تغني أحدا عن التجربة الواقعية الفعلية بحقائق
الأشياء المرتبط بعضها بعض بتلك الصور التي يدرسها المنطق ؛
وتشبيه المنطق بالميزان ناقص لأن من الأشياء مالا يوزن سميان ،
فإذا كان المنطق الأرسطي ملزما لاحد فهو ملزم للمتكلم باللغة

اليونانية التى على أساس تراكيبها قام ذلك المنطق ، واختلاف اللغات بعضها عن بعض يقتضى حتما أن تكون هناك صور مختلفة في تركيب اللفظ الذى يعبر عن معنى معين ، والمعانى لا تكون يونانية ولا عربية انما هى انسانية عامة .

هكذا تمضى المناقشة بين الرجلين ، على نحو لو كان قد سمعه واحد من شبابتنا الكاتب لفضب متسائلا : ما هذا النقاش النظرى الذى لا يطفىء ظما الظمان ولا يشبع جوع الجوعان ؛ لماذا لا تصبان اهتمامكما على « مشكلات الحياة » ؟ !

الى ان ينبهه صديق هادىء بان الجدور التى انبثق منها مثل هذا النقاش النظرى ، هى من صميم مشكلات الحياة ، لأنها تمس المصادر التى يجوز أو لا يجوز للناس ان يفتروا منها الفكر والثقافة .



واختر ما تشاء من أمثلة لرجل الفكر فى عصرنا ، اختر مثالك من فلاسفة الوجودية فى فرنسا ، أو من فلاسفة التحليل فى إنجلترا ، أو من فلاسفة البرجماتية فى أمريكا ، أو من فلاسفة المادية الجدلية فى روسيا ، تجددك أمام نقاش نظرى مجرد ، لا يذكر لك شيئا عن زيد فى حقله وما يلاقيه هناك من مشكلات فى رى الأرض وحرثها ، ولا يذكر لك شيئا عن عمرو فى مصنعه وما يعاينه هناك من طرق الحديد وتشكيل القضبان ، لكنه نقاش أما يفوص بك فى أغوار عميقة من النفس الانسانية ليظهر ما كمن فيها من عوامل المثلث والحيرة ، لا نفس زيد ولا عمرو ، لكنها « النفس » بمعناها المجرد المطلق ، واما يدخلك فى دقائق جملة لغوية يحلو لرجل الفكر ان يحللها ليضع تحت المجهر طرائق الناس فى لغات تفكيرهم كيف تكون ، واما يرد لك كل شيء فى حياتك الى واقع مادى يتسلسل سيره فى حلقات متتابعة من التطور النامى ؛ ولن تجد فى آية حادثة من هذه الحالات ان « مشكلات الحياة » من أخذ وعطاء وبيع وشراء وطعام وشراب وثياب ومسكن قد حلت صعابها لا كثيرا ولا قليلا ، لأن الذى يحل هذه الصعاب هم أصحاب التخصصات العلمية فى

الزراعة والصناعة وتبادل السلع ونسج الأقمشة وبناء البيوت ، لكنها - برغم ذلك - مناقشات ينفذ أصحابها من خلال المشكلات الراهنة الى الأسس والمبادئ التى اندست فى طواياها ، لنعود هابطين مرة أخرى من تلك الأسس والمبادئ الى أرض الواقع فإذا هو مفهوم واضح ، فنزداد بحياتنا وعيا ونزداد لمشكلاتها ادراكا .

وبعد هذا كله فانى اقرر ان رجل الفكر ملتزم امام نفسه وامام الناس ؛ ملتزم بماذا ؟ انه ملتزم بالخوض مع الناس فى مشكلاتهم ، ولكن ذلك يتم له بطريقة « الفكر » لا بطريقة « الاديب » ولا بطريقة « العالم المتخصص » ولا بطريقة الصحفي الذى ينقل الخبر عن الشيء كما وقع ، فلكل من هؤلاء طريقته ازاء المشكلة الواحدة ، ومن الخير ان يلتزم كل منهم الطريقة التى يحسن اداءها ، وقد يجتمع اكثر من طريقة واحدة فى شخص واحد موهوب ، فستراه يتعرض للمشكلة على صورة معينة هنا وعلى صورة معينة هناك ، كما يحدث لسارتر - مثلا - ان يعالج مشكلة ما بالفكر المجرد حيناً ، وبالقالب المسرحى حيناً آخر .

كل هؤلاء يلتزمون « الحق » ، لكن معيار الحق متعدد الصور بتعدد طرائق القول ، فلئن كان الحق عند الصحفي - وهو ينقل للناس خبراً عن مشكلة من مشكلات الحياة الجارية - هو ان يرسم صورة كلامية دقيقة التطابق مع تفصيلات الحادث كما وقع ، فان الحق عند الاديب - وهو يعرض للمشكلة عينها فى قصة او مسرحية - هو ان يجيد تصوير اشخاصه فى تفاعلهم حتى ولو لم يلتزم ، بل لا ينبغى له ان يلتزم تفصيلات الواقع كما وقع ، والحق عند العالم المتخصص وهو يخطط للمشكلة حلاً ، هو نجاح التطبيق ، واما صاحبنا المفكر فصورة الحق عنده هى دقة التحليل او سلامة التعليل الذى يستطيع بهما ان يجاوز حدود الواقع الى حيث المبادئ الاولى التى على اساسها وقعت او الى حيث النتائج القريبة والبعيدة التى عساها ان تترتب على تلك المشكلة .

خذ مثلاً هذه المشكلة التى أعدها من أعقد مشكلات حياتنا

الاشتراكية الجديدة ، واعنى مشكلة التوازن بين احتفاظ الفرد بكيانه المستقل المسئول وبين ضرورة أن يكون هذا الفرد على صلات وثيقة بينه وبين سائر المواطنين ، بحيث ينصهر معهم في مجموع واحد متصل ؛ وسل نفسك : كيف يمكن لرجل الفكر أن يتناول هذه المشكلة اذا هو قصر نفسه على ظواهرها البادية و حياة الناس اليومية ، دون أن يتعمقها الى أصولها وجذورها التي ربما ارتدت الى الحياة القبلية الأولى ، ذلك أننا اذا نلاحظ سهولة أن ينصهر الفرد منا في أسرته، نلاحظ أيضا الى جانب ذلك صعوبة أن ينصهر ذلك الفرد نفسه في مجموعة المواطنين من عرفهم منهم ومن لم يعرفهم على حد سواء .

افان فلسفنا الموضوع وشرحنا كيف تتحقق ذاتية الشيء - أى شيء - بوجوده وبصفاته وبملاقاته مع سائر الأشياء ، وأخذنا نوغل في الجانب الصوري الخالص ، الذي يبين أن الكائن الواحد محال تعريفه الا بربط الصلة بينه وبين سواء ، أقول أفان فعلمنا شيئا كهذا قبل لنا : على رسلكم ، واحصروا انظاركم في مشكلات الحياة ؟ - ذلك هو ما يطالبنا به نفر من الشباب الكاتب !

ضمير الكاتب ودستور المثقفين

ضمير الانسان - كاتباً او غير كاتب - هو ما يضره في دخيلة نفسه من مبادئ يستخدمها في التمييز بين الطيب من سلوكه والخبيث ؛ ولندع رجال الفلسفة يختلفون فيما بينهم على مصدر تلك المبادئ ؛ من اين جاءت ؟ اهي نابعة من فطرة الانسان هي حيث هو انسان ذو طبيعة خاصة ، ام هي ما بثه المجتمع في افراده من معايير ، وجدها على طول السنين صالحة لبقائه ؛ اقول : لترك رجال الفلسفة يختلفون فيما بينهم على الضمير كيف نشأ ، وحسبنا انهم متفقون جميعاً على وجود طائفة من مبادئ مكونة مطوية بين الجوانح ، توحى الى صاحبها بما ينبغي فعله في كل موقف معين ، فاما استمع صاحبها اليها فهذهات نفسه واستراح ، واما عصيها فتمزقت نفسه بين باطن وظاهر .

لكن هذا القول اذا صدق على كل انسان مرة ؛ فهو يصدق على الكاتب ألف مرة ؛ لأن الكاتب بحكم وصفه هذا لا يكتب ما بنفسه في صدره ، بل يخرج في كتابة تصل الى اى عدد شئت من الناس ، بحسب ما يكون لهذا الكاتب من جمهور قارئ ؛ ان الكاتب لا يكتب لنفسه ، والا لاكتفى بالتأمل الصامت - هذه حقيقة واضحة بذاتها ، لا تحتاج الى برهان يؤيدها ؛ وانما جاء وضوحها الذاتي هذا من أن كلمة « كاتب » لا يتم معناها الا بما يضامفها ، وهو « القارئ » ، شأنها في ذلك شأن كلمات كثيرة أخرى ؛ فهل تتصور « والدا » بغير ولد ، أو « معلما » بغير متعلم ، أو « حاكما » بغير محكوم ؟ لا ، وكذلك لا يكون كاتب بغير قارئ - موجود بالفعل أو بالامكان - واذا كان هذا هكذا ، فقد أصبح واضحاً أن ليس من حق الكاتب أن يكتب في الرسالة التي يريد

نقلها الى قارئه ؛ الكاتب « متكلم » يثبت كلامه على الورق ؛ والقارئ سامع ، والغرض في المتكلم انه ينقل الى سامعه نبأ جديدا ، أو رأيا يراه ، واذن فالواجب الخلقى يقتضيه أن يكون صادقا فيما ينقله - لا أقول أن يكون مصيبا ، لانه قد ينقل ما هو خطأ بالنسبة الى الحقيقة الخارجية ، لكنه عند نقله لم يكن يعلم عن تلك الحقيقة الخارجية الا ما كان قائما في اعتقاده - فليس على « المخطئ » في الرأي حرج ولا ضمير ، لكن الحرج كل الحرج والضمير كل الضمير على « الكاذب » الذى يقول بظاهر لفظه - منطوقا أو مكتوبا - مالا يعتقد هو في صوابه ، وذلك هو الضمير وما يمليه على صاحبه .

ليكن الكاتب من أى طراز شئت ، ليكن كاتب قصة أو مسرحية ، ليكن شاعرا أو شارح فكرة أو صاحب رأى ، فهو فى كل حالة ، وفى جميع الحالات ، مطالب بالصدق ليتسق ظاهر نفعه مع باطن ضميره ؛ وما أصدق الذى قال ان « لسان الفتى نصف ، ونصف فؤاده - أما اللسان فهو النصف الخارجى المظاهر ، الذى يتمثل فى نطق المتكلم وفى كتابة الكاتب ، وأما الفؤاد فهو النصف الداخلى الذى نضمر فيه ما نضمره من مبادئ وأفكار ؛ وكمال المرء هو فى مطابقة النصفين ، الباطن منهما (= الضمير) والظاهر (الكتابة والكلام وسائر أنواع السلوك) - لانه لا يبقى بعد أن تختلج فى فؤادك الفكرة ثم تصدق فى التعبير عنها - لا يبقى بعد ذلك « الا صورة اللحم والدم » التى يقيمها رغيف خبز وجرة ماء .

فاذا سألتنى : هل يكون لرجال الفكر والأدب والفن دستور يتقنون عنده جميعا ، على اختلاف ما بينهم من وسائل التعبير ، وعلى تباين ما تضطرب به أنفسهم وقلوبهم وعقولهم من مشاعر وأفكار ؟ أجبتك : نعم ، يكون لهم دستور ذو مادة واحدة هى أن يصدر كل منهم عن ضميره صدورا صادقا أميناً ، فيخلص لنفسه وللناس ؛ انك اذا طالبت الكاتب أو الفنان الا يخرج من ذات نفسه

الا مايتفق مع أهوائك ، كنت كمن « صادر على المطلوب » (في لغة المنطقة) لانك عندئذ كمن يعلم النتيجة قبل مقدماتها ، وكمن يرى النهاية قبل الطريق اليها ؛ واذن فما جدوى ان يكتب لك كاتب اذا كنت تعلم مقدما ما لا بد ان ينتهي اليه من نتائج ؟ ان الأصل في الكتابة - بل وفي الكلام بكل انواعه المفيدة - ان يحمل اليك جديدا لم تكن تعلمه قبل القراءة أو قبل الاستماع الى حديث المتحدث ، ومعنى ذلك كله - مرة أخرى - ان دستور المفكر والفنان الذي لا فكاك منه ، هو صدقه مع نفسه ومع الناس ، على اختلاف معنى « الصدق » في مجالي « الفكر » و « الفن » مما لا مجال لتفصيل القول فيه الآن ، لكن القاسم المشترك الأعظم في حالات الصدق كلها ، هو التطابق بين طرفين ، أحدهما داخلي وهو « الفكرة » أو « الرأي » أو « الشعور » أو ماشئت من هذه المضامين ، والآخر هو القول الذي جاء ليصوره ؛ وأما انطباق هذا القول على الموقف الخارجى أو عدم انطباقه فأمران داخلان في باب الصواب والخطأ الذي يمكن فيه رد الخطأ الى صواب ، دون ان يكون في الأمر ما يمس أخلاق الكاتب أو الفنان ، أعنى : دون ان يكون فيه ما يخذش ضميره .

وأقول ذلك تمهيدا لاثبات خواطرى التى خطرت بمناسبة ما طرحته مجلة « الاشتراكي » في عددها الحسادى والعشرين : الصادر يوم السبت ١٣ نوفمبر ١٩٦٥ ، أمام المثقفين جميعا ليكون موضوعا للمناقشة ، وهو ان يكون لهم دستور قوامه جملة مبادئ اقترحتها احدى اللجان المتخصصة في امانة الدعوة والفكر الاشتراكي .

وينقسم العروض قسمين رئيسيين ، أحدهما للمبادئ العامة ، والآخر لمشكلات التطبيق ، وسأكتفى هنا بذكر ما قد عن لى من ملاحظات عن « المبادئ » الأحد عشر ، تاركا ما قيل عن مشكلات التطبيق الى فرصة أخرى .

كانت الإشارة دائما الى الفن والأدب ، ولم ترد إشارة واحدة الى « الفكر » الذى يتناول القضايا بالتحليل والنقد والعرض والشرح ، والذى يقدم الراى الجديد فيما ينبغى تغييره من اوضاع الحياة ، أو ما ينبغى اضافته أو حذفه ، وكيف يكون ذلك ومتى ؟ وميثاقنا الوطنى مثل لهذا النوع من « الفكر » وهذا البيان نفسه المعروض للمناقشة ضرب من ضروب « الفكر » فليس هو بالقصة ولا بالمرحية ولا بقصيدة شعر ، والنقد الأدبى والفنى « فسكر » والفلسفة « فكر » والاقتصاد والاجتماع « فكر » ، فهل يراد بالدستور ألا يشمل الكتابة التى تدخل فى هذه الأبواب ؟ أغلب ظنى أن الحذف هنا غير مقصود ، لأن الغاية - كما جاء فى العنوان الكبير الذى صدر به البيان المنشور - هى « وحدة فكرية للمثقفين » وأصحاب « الفكر » هم بغير شك من هؤلاء المثقفين الذين تراد لهم الوحدة ؛ واذن فلنفترض أن البيان حين أخذ يكرر الإشارة الى « الأدب والفن » كان مراده أن يتضمن معهما بقية ضروب النشاط الفكرى ، التى قد تجعل وسيلتها المقالة أو الكتاب أو الحديث أو الندوة أو ما يجرى مجراها من وسائل الاتصال بين صاحب الفكرة وقرائه أو المستمعين اليه ، وربما جاز لنا أن نستثنى العلماء المتخصصين فى علومهم ، لأن العلم الأكاديمى المتخصص - وإن يكن فكرا - إلا أنه لا يدخل فى مفهوم « المثقفين » الذين نقصد اليهم بالدستور المقترح ، اذ لا محل لاضافة الباحث فى الجيولوجيا أو فى الكيمياء أو فى التشريح الى جماعة « المثقفين » بالمعنى الذى نريده ليشمل رجال الأدب والفن والفكر الذى ينصب على صور المجتمع وما يتصل بها من روابط وعلاقات ، وما تقاس به من قيم وما ترمى اليه من غايات وأهداف .

الاحظ. أن المبدأين (١) و (٢) هما اقرب الى « النداء » الموجه الى أولى الأمر ، منهما الى « المبادئ » يتعاهد عليها المثقفون فى نشاطهم ؛ فالمبدأ الاول يقرر أن الأدب والفن ضروريان للثورة ، ولذلك لا ينبغى إهمالهما ؛ والمبدأ الثانى يطالب بأن ينظر الى

« الثقافة » على أنها « خدمة » لا على أنها « سلعة » يطلب من ورائها الربح .

الا أن أصحاب البيان ، كأنما أرادوا أن يطمئنا القائمين على خزانة الدولة على أموالهم ، اضافوا الى المبدأ الثاني اضافة يقررون بها شيئا هو ابعد شيء عن اتفاق المثقفين ، وذلك أنهم قرروا أن الفن والأدب الجيدين الرفيعين من شأنهما حتما أن يجتذبا انتباه الجماهير واقبالهم ، وبالتالي يزداد الشراء ، فتزداد الحصيلة النقدية ، فلا تضع على الدولة أموالها « هذه النتيجة الأخيرة من عندي ، وليست مذكورة بنصها في البيان » - فما هنا لا يكون اتفاق بيننا جميعا على الرأي ، ما لم نحدد المعنى المقصود بكلمة « الجماهير » ؛ ذلك لأنه مما لا جدال فيه أن « جمهور » القراء - واتعمد ذكر الكلمة على هذه الصورة بدل كلمة « الجماهير » - أقول أن « جمهور » القراء على درجات متفاوتة من التحصيل ومن الاهتمامات الثقافية ؛ فهناك قاعدة واسعة عريضة من المواطنين بينها قدر مشترك من الثقافة الأولية ، كما أن هناك قعة ضيقة الدائرة ، لها حظ موفور من الثقافة العليا ، وحتم على من يخططون للثقافة في بلادنا ألا يغفلوا عن « الجمهور » بكل درجاته الثقافية ، وبكل اهتماماته ، ومن هذه الاهتمامات ما يشترك فيها عدد ضخم من المواطنين ، ومنها ما ينحصر في قلة قليلة ؛ واذن فلا مناص من أن تتفاوت دخول المنتجات الثقافية ، فمنها ما هو كفيل بسد نفقاته ومنها ما لابد فيه من التضحية المالية من قبل الدولة .

واذا كان لى أن اقترح تعديلا على العبارة الواردة في المبدأ الثانى ، وأعنى العبارة القائلة :

« وفن رفيع بلا جمهور ليس فنا على الإطلاق ؛ لأنه في الغالب فن زائف يتعالى على الناس . . . » فانى أرى أن يزال التناقض اللفظى الكائن في المقابلة بين « على الإطلاق » و « في الغالب » لأنه

إذا كان الفن الذى لا جمهور له لا يعد فنا « على الإطلاق » فهو كذلك « على الإطلاق » فن زائف ، ولا يقتصر زيفه على « أغلب » الحالات دون « أقلها » ؛ ولذلك اقترح أن تكون العبارة هكذا :

« وفن بغير جمهور — قل ذلك الجمهور أو كثر — هو فن لا رجاء فيه » فهذه الصورة تتحقق لى معان كثيرة : (١) التخلص من تناقض القول « بأن فنا رفيعا .. ليس فنا » ؛ (٢) والتخلص من تناقض القول بين « على الإطلاق » و « فى الغالب » ؛ (٣) والاشارة الضمنية بأن جمهور المستفيدين من النتاج الثقافى قد يكون كثيرا حيناً وقليلًا حيناً آخر . بحسب الدرجة الثقافية أولا ، وبحسب تنوع الاهتمامات ثانيا ؛ (٤) عدم التورط فى تعريف بعينه من بين التعريفات الكثيرة للفن ؛ فسواء كان الفن هو ما يجد جمهورا أو لم يكن ، فانا « لا نريد » الا ذلك الفن الذى ينتفع به فريق من المواطنين مهما يكن عددهم .

يشترط المبدأ الثالث أن تكون « حياة الناس فى بلادنا » هى منابع الفن ، ولهذا يلزم « الكتاب والفنانين الذين يبحثون عن جوهر بلادنا ، وروح شعبنا الحق أن يعيشوا بين الجماهير .. » .

فأولا — لست أدري لماذا تقصر منابع الفن على حياة الناس « فى بلادنا » وكان يكفى أن نقول « حياة الناس » على إطلاقها ، لأن الكاتب أو الفنان كثيرا جدا ما يحتاج فى عمله الى مقارنات « بلادنا » بغيرها ليتضح « جوهر بلادنا » بهذه المقارنة نفسها ، وفى ظنى انه كلما قصر الكاتب أو الفنان نفسه على حدود بلاده ، ضاقت أمامه فرصة معرفة بلاده ضيقا شديدا ، وهاكم رجال الأدب والفن عندنا منذ أول القرن العشرين حتى الآن ، منذ محمد عبده الى اى كاتب أو فنان ممن يعيشون معنا اليوم ، فان تجد بينهم واحدا كان له اثر دون أن يمتد افقه ليشمل حياة الناس فى بلاده وحياة الناس فى بلاد أخرى ، ليخرج من المقارنة بشيء يفيد ويفيدنا عن حقيقة بلادنا ؛ وحسبى فى هذا المقام أن أقول انه لولا

متابعمتنا لتيارات القصة والمسرحية - مثلا - في غير بلادنا ، لما ظفرنا بكل ما قد ظفرنا به من قصص ومسرحيات على أيدي أدبائنا من حيث النضج في الشكل وفي المضمون معا ، ودع عنك ما نستضيء به في فهم بلادنا نفسها ، من افكار ومن فلسفات ومن مناهج بحث ، مما يستفيده الباحثون والدارسون لما يجرى في غير بلادنا .

وثانيا - أخشى أن يكون ما يدور في أخلاذ الكتاب والفنانين حين يلتزمون بهذا المبدأ ، هو أن المقصود « بحياة الناس في بلادنا » هو الجانب المرئي الظاهر من مواضع العيش ، لأن التوصية الواردة في المبدأ بوجوب أن يعيش رجال الفن والأدب « في الريف والحضر والمناطق الصحراوية وعلى شواطئ البحر وفي منطقة البحيرات الشمالية وفي الصعيد .. الخ » أقول أن هذه التوصية قد توهم بأن المقصود هو شيء أشبه بالمسح الاجتماعي لبناء البلاد في شتى بقاع سكتانهم وأعمالهم ؛ فالمادة المحصلة من مثل هذا المسح الاجتماعي - على ضرورتها - يقوم بها مختصون من غير رجال الأدب والفن عادة (وبالعطية لا يعني هذا إلا يطلع الأدباء والفنانون على وجوه الحياة في شتى أرجاء البلاد) لكن الأديب والفنان يأخذ هذه المادة الاجتماعية - سواء أكانت من تحصيله هو أم كانت من تحصيل علماء الاجتماع - ثم ينفذ خلالها ليتصيد ما وراء السطح الظاهر من أصول وبواعث وقيم ومعايير ، هي التي منها تتكون روح الشعب .

واذن ، فبينما نوجب على الفنان والكاتب أن يبحث عن روح الشعب وجوهره ، لا يقتضى ذلك منا أن نوجب عليه التثقل بجسده هنا وهناك ؛ وهل تنقل على هذا النحو توفيق الحكيم ونجيب محفوظ ليتاح لهما أن يستخلصا كثيرا من العناصر الأساسية في روح الشعب على الصورة التي وفقا فيها الى تحقيق هذا الهدف ؟

يقرر المبدأ الرابع أن « الفن في جوهره دعوة لشيء ما » ثم

يترك للفنان كامل الحرية فيما يدعو اليه بفنه ، لأن ذلك متوقف على وجهة نظره فيما يحب وما يكره . . والى هنا أجد المبدأ يقاتل في غير معركة ؛ لأننى أقلب نظرى في كل ما أنتجه رجال الفن والادب ، لأرى أين يكون الأثر الفنى أو الأدبى الواحد ، الذى نحاربه بناء على هذا المبدأ ؟ فلا أجد شيئاً .

لكن عبارة وردت في غضون العبارة التى صيغ المبدأ بها ، أراها قلقة في موضعها ، ومتناقضة مع جبرتها ، وتلك هى العبارة التى قيل فيها ان القائلين بأن الفن ليس بلدى رسالة يؤديها ، قد يكونون من المفرضين الرجميين الذين ينادون بالفن الفارغ الخالى من الهدف « لصرف الجماهير عن أهدافها » - أنفهم من هذه العبارة الأخيرة أن الكاتب أو الفنان محتوم عليه أن يخدم « أهداف الجماهير » ؟ إذا كان الأمر كذلك ، فهناك إذن تناقض بين هذا القول وقول آخر وارد في المبدأ ذاته من جهة أخرى ، وهو أن الكاتب أو الفنان حر في اختيار وجهة النظر التى يدعو اليها ؛ ولور كان لى أن اختار أحد النقيضين الواردين في هذا المبدأ ، لاخترت حرية الإنسان الكاتب الفنان في اختيار ما شاء من وجهات النظر الى الحياة ، ما يحب منها وما يكره .

ويوصى المبدأ الخامس رجل الفن أن يكون عطوفاً على الشعب ، والا يقوم أخطاءه - التى هى نتيجة مباشرة للظلم والقهر مدى قرون طويلة - الا يقوم تلك الأخطاء وأوجه النقص بالتشهير ، ولكن بالمطف والهداية .

انه اذا جاز توجيهه مثل هذه التوصية الى من هم غرباء عن الشعب ، فلا يجوز أن يوجه لابن الشعب وربيبه ، ان الكاتب

والفنان لم يهبط على قومه من المريح ، وليس هو بالذى يجلس متفرجا من خارج ، يشهد أفراد شعبه وهم يتحركون على المسرح ، بل هو واحد منهم ، وعلى مسرح واحد معهم ، إن احدا منا لا يتفرج على أحد ، بل ان جميعنا بحارة على مركب واحد ، تتنوع بيننا الواجبات ، لكن المرفأ المقصود واحد ؛ ولهذا فأتى أحسن من عبارة هذا المبدأ ظلا من الريبة يلقبها بعضنا على بعضنا بغير جدوى .

فى المبدأ السادس تكرار لما ورد فى المبدأ الثانى ، لكنه تكرار يزيد الخطأ وضوحا ؛ فهو مبدأ يقرر الارتباط القوى بين الفنان وبيئته - وجمهور الناس جزء جوهرى من هذه البيئة - واذن فلا بد ان يخاطب الاديب أو الفنان هؤلاء الناس. الى هنا لا خلاف .

لكن عبارة المبدأ السادس تستعرد لتضع امامنا مقدمة ونتيجة تنتج عنها فى ظن اصحاب المبدأ ، ولكنها لا تنتج عنها ابدا فى ظننا ؛ وفضلا عن عدم لزومها عن مقدمتها ، فهى كذلك نتيجة تحمل رايا لا نراه صائبا ؛ اما المقدمة فهى ما اسلفناه من ضرورة ان يكون العمل الثنى عملا اجتماعيا بالاضافة الى كونه فى الوقت نفسه تعبيرا عن صاحبه ؛ واما النتيجة فهى قولهم : « ولهذا فان الأعمال الفنية التى تخاطب اعدادا كبرى من الناس ، وتحظى برضاهم أو اهتمامهم ، بالضرورة أفضل من أعمال أخرى أقل منها جمهورا » - وهذا حكم يتضمن ان العمل الفنى الواحد يخاطب « الجمهور » تارة على اختلاف درجاته الثقافية ، فكانما توفيق الحكيم - مثلا - يخاطب بمسرحية « أهل الكهف » فصلاح الحقل وعمل المصنع كما يخاطب بها جمهور الثقافة الرفيعة؛ فاذا وجدنا مسرحية أخرى له أو لكاتب آخر ، قد لقيت

أقبالا أكثر من الجمهور بكل درجاته الثقافية ، تحتم أن تكون مسرحية أفضل ! نعم أن المبدأ السادس يشترط في العمل الفني ذي الجمهور الكبير جودة فنية ، لكننا برغم هذا الشرط المفيد ، نقول انه اذا كان ثمة عملان فنيان ، كلاهما جيد من الوجهة الفنية ، أحدهما يخاطب فئة عالية الثقافة ، والآخر يخاطب فئة أقل ثقافة وأوسع رقعة ، فكلاهما يكون عندنا على درجة واحدة من الفضل ، لأن كليهما حقق الغرض الذي من أجله أنشئ ؛ ولو لم يكن الأمر كذلك ، لانتفت الحكمة في أن نخصص في الإذاعة برنامجا خاصا ، وفي التلفزيون قناة خاصة ، وفي المسرح مسرحا خاصا ، وفي المجلات والمؤلفات مطبوعات خاصة نريد بها جميعا فئة قد لا تكون كثيرة العدد ، لكنها بالغة التأثير .

لهذا أقترح في المبدأ السادس أن نبقى على المقدمة ، وأن نحذف ما زعمناه نتيجة ضرورية لها ، وهو في حقيقته ليس كذلك .

ست اظن أن ثمة خلافا في الرأي حول المبدأ السابع الذي يوصي بصيانه التراث الفني والأدبي الذي استطاع أصحابه ان يجاوروا به حدود مصالحهم الشخصية أو الطبقية إلى الجانب الانساني المشترك بين البشر أجمعين .

وكذلك لا خلاف في الرأي حول المبدأ الثامن الذي يدعو الى ضرورة الإجادة الفنية ، فلا يكون الكم هو مدار انتاجنا ، بل لابد ان يجيء الكيف في المرتبة الأولى ، حتى اذا ما اتسع نطاق الاقبال عليه بين الجمهور ، كان أقبالا على ثمرات ممتازة تسمو بالانسان روحا وعقلا ؛ ولكنني لاحظ هلهلة في صيغة هذا المبدأ قد تضعف علينا دعه المعنى المقصود ، كما أنني أخشى ان يكون ثمة تناقضا

بين مضمون هذه المادة ومضمون المادة رقم ٢ ؛ لأن الضغط هنا واضح على أن العمل الجيد لا يعود بالربح ، وأن هدفنا ليس هو الكسب المادى ، بل هو كسب العقول والأرواح - وهو الاتجساة الصحيح ؛ على حين أن المادة رقم ٢ قد يفهم منها أن العمل الفنى يحكم على جودته بسعة الاقبال عليه من قبل الجمهور ، وأذن تكون كثرة الاقبال هى الأصل والحكم بالجودة فرع عنه ، أى أن الحكم بجودة الكيف نتيجة متفرعة عن زيادة الكم ، وليست تلك الجودة الكيفية حقيقة قائمة بذاتها ، يمكن الحكم عليها بمعايير النقد الفنى التى لا تركز على كثرة التوزيع أو قلتها فموضوع الكم والكيف فى حاجة الى مزيد من الإيضاح والتحديد .

وأما المبدأ التاسع الذى يقرر أن الفن اصدق من الطبيعة ، فأرى أنه اقرب الى الملاحظات العابرة التى تقال عند الموازنة بين خلق الطبيعة والخلق الفنى ، منه الى « المبدأ » الذى يضمه المثقفون فى دستور لهم ليلتزموه فى انتاجهم الفنى والأدبى .

يضع المبدأ العاشر مواصفات للعمل الفنى اذا أريد له أن يكون عالميا غير منحصر فى حدود اقليمه المحلية ، ومن تلك المواصفات أن الذى يقرر عالمية العمل هو مضمونه « وليس اللغة أو الوسيلة التى نفذ بها » ونحن لا نتردد فى قبول ذلك من حيث « اللغة » لكننا نتردد فى قبوله من حيث « وسيلة التنفيذ » ، اذ ماذا تكون « وسيلة التنفيذ » سوى « الشكل » الفنى الذى صب فيه المضمون؟.. لقد سبق أن قررنا فى المبدأ الرابع أن « على الاشتراكيين أن يؤكدوا فى وضوح ضرورة الالتحام العضوى بين الشكل والمضمون

في العمل الفني الواحد » . فكيف يجوز الآن أن نقول أن أحد هذين الجانبين فقط - وهو المضمون - هو الذي يؤدي إلى عالمية العمل ، كأننا نريد أن نقول أن الفصل ممكن بين الجانبين ، بعد أن قررنا التحامهما التحاماً عضوياً ؟ هل يمكن مثلاً أن يحتفظ شكسبير بكل مكانته في الأدب المسرحي . إذا نحن نقلنا « معانيه » مجردة عن القلب المسرحي الذي انصبت فيه تلك المعاني ؟ هل يكون دانتى هو دانتى إذا غرضنا النظر عن هيكل بنائه الفني ، واكتفينا بمضمون المعاني التي يريد نقلها ؟ - لا ، أن العمل الفني وحدة عضوية كما قرر البيان في مواضع مختلفة ، واذن فهو عالمي - أو محلي - من حيث هو كيان موحد ، والذي يجعل العمل الفني عالمياً ، هو السبب نفسه الذي ذكر في المبدأ السابع الخاص بضرورة احتفاظنا بالتراث ، حين قررنا أننا نصون تراث الماضين إذا وجدناه يتناول الإنسان من حيث هو كذلك ، ولا يقصر نفسه على أقليمه المحدود ، وكذلك نحن اليوم ، إذا أردنا لسوانا أن يقدر إنتاجنا ، فعلينا ألا نقصره على أقليمنا المحدود ، بل لابد أن نعلو به إلى حيث يتناول الإنسانية جمعاء متمثلة ، ومتجسدة فيما نبته في أعمالنا من مثل الحق والخير والجمال .

وأما المادة الحادية عشرة - وهي الأخيرة - فأظنها لا تضيف شيئاً إلى ما سبق ذكره في مواد أخرى ، حين نقول أن للعمل الفني جانبين ، أحدهما سياسي والآخر تقني ، والمقصود بالسياسي خدمته لمصالح الشعب والمقصود بالجانب التقني مراعاة الجودة الفنية .

نموذجان من ثورة الفكر

■ ليست ثورة الفكر كثورة السياسة ، فيها قعقة المصمحات وهزيم الطائرات ، وهتاف يثير غبار الطريق ، وصياح يهز امواج الصوت والصورة فى اجهزة الاذاعة ، لكن ثورة الفكر يغلب أن تنجى كقطرات الماء تنصب على الجلمود الاصم فتحسبها واهنة بلا اثر ، واذا بالأيام تضى فاذا الجلمود الاصم قد تفسخ وأرهف السمع ليتلقى الرسالة ، والعجب هو أن ثورات الفكر بصوتها الخافت الهادئ ، هى التى تحرك النفوس - على مدى الزمن القصير او الطويل - لتثور بذلك الهتاف والقعقة والهزيم فى دنيا السياسة والاجتماع .

وفى ترائنا ثورات فكرية مكتومة ، نخشى أن يطول بها الصمت فاذا هى كالعدم الذى لم يكن ولا هو كائن أو يسكون ، فما علينا نحن الكاتبين فى هذا العصر الا ان ننفض الغبار عن صفحاتها لعلها تفعل فى الناس فعلها . . قال شيكسبير - فى مسرحية « العين بالعين » - على لسان أمير اراد أن يخبر حال امارته متنكرا ، فجاء بمن ينوب عنه أثناء غيبة زعم أنها سافر الى بلد آخر ، وما هو فى الحقيقة بسفر ، بل تبديل ثوب بثوب ليخالط الناس وكأنه احدهم ، فيذوق بنفسه حلو الحياة ومرها ، فأوصى نائبه ذاك بقوله : « ... الا ان السماء لتفعل بنا ما نفعله نحن بالشموع ، فنحن لا نضى الشموع لذاتها ، وكذلك

حسانتنا اذا هي لم تنشر ضوعها في الناس فهي عدم من العدم،
ان النفوس السامية انما اكتسبت سموها من سمو غاياتها ، واذا
اقرضت الطبيعة احدنا مثقال ذرة من كنوزها ، فانما تكون في
افراضها ذاك مثل ربة شحيحة ، تعطى ما تعطيه مزهوة بنفسها
كما يفعل دائن القروض ، له على المدين ان يشكر له الصنيع
وان يدفع له ريع قرضه « - ولقد دس لنا الاسبقون في ثنايا
ما اورثونا اياه كنوزا ، هي كالشموع التي ذكرها شيكسبير .
اذا لم تكن هادية بضوئها فهي كالعدم ، او هي كالثقوب اقرضونا
اياها ، ويتوقعون منا ان نرد لهم قرضهم ، مضافا اليه زيادة
الريع وعرفانا بالجميل .

لست أدري كم أحس القارىء في حياته العملية ما أحسسته
في حياتي ، لا اقول مرة ، ولا عشر مرات ولا مائة ، لانها مواقف
نعد بالالوف ، تلك التي أحسست فيها ان قدرى عند الناس
- ودع عنك الدولة - لم يوزن قط الا بمقدار ما كان لي من
سلطان نافذ الكلمة فعال الارادة ، ولما كانت حياتي قد خلت من
كل سلطان ، كنت كلما اردت قضاء لأمر ، اجنئ واحدا في
زحام لأرى بعيني كيف يكون الوبل في بلادنا لمن ليس له نصير
من اصحاب الارادة النافذة ؟ فالفرق بعيد بعيد في حياتنا العملية
بين انسان وانسان ، وليكتب اولو الامر ما شاعوا في دساتيرهم
المعلنة من مساواة بين المواطنين في الحقوق وفي الواجبات .

فالثورة الفكرية هنا هي ان تبدأ مع الناس من مرحلة
الصفر ، فتصدمهم بما لا يتوقعونه ، قائلا . ان الانسان
وصنوف الحيوان سواسية ، حتى اذا ما بهتوا لقولك ، ثم زالت
عنهم آثار الدهشة بعد حين ، كان هينا عليك بعدئذ ان تقنعهم
بما اردته ، وهو ان اى انسان كائى انسان ، أمام الله وفي ساحات
القضاء ، وفي الطرقات والمطارات ومكاتب البريد ومخافر الشرطة
ومعاهد العلم ودواوين الدولة وأمام ضباط الجمارك والضرائب .

لنبدا - اذن - من مرحلة الصفر ، فنزعم بان الانسان

وصنوف الحيوان سواسية .. قال ذلك « اخوان الصفا » في رسائلهم ، ترى هل قالوه من أجل ثورة فكرية كالتى نريدها ؟! .. ولكن كيف قالوه ؟

ففى صفحات طوال من الجزء الثانى من « الرسائل » أجرى « اخوان الصفا » محاكمة بين بنى الانسان وانواع الحيوان ، اذ ترفع هذه الأنواع الحيوانية شكاتها الى ولى الامر ، مما تصانیه من عنت الانسان ، رافضة ان يكون للانسان فضل عليها ، من حيث انها - هى وهو معا - صنعة الله ؟ فيسال ولى الامر بنى الانسان ماذا يقولون دفاعا عن أنفسهم ؟ ويجيبون بما يظنونهُ مؤيدا لموقفهم من آيات القرآن الكريم ، لكن الحيوان سرعان ما يقدم تأويلا لهذه الآيات ، يبين ان الانسان قد جاوز حدود الحق حين فهمها على الوجه الذى فهمها به .

وأما ولى الامر هنا ، فلا هو انسان ولا حيوان ، ليكون محايدا فى نظرتة وحكمه بين المتخاصمين : اذ هو ملك من الجان ، يدعى « بيراست الحكيم » ، وتبدأ الصورة الأدبية الرائعة التى رسمها المؤلفون ، بأن جعلوا مقر « بيراست الحكيم » جزيرة فى وسط البحر الأخضر مما يلى خط الاستواء ، وهى جزيرة طيبة الهواء والتربة ، فيها انهار عذبة وعيون جارية وأشجار مختلفة ألوانها وثمارها ، وحدث ذات يوم ان طرحت الرياح العاصفة مركبا من سفن البحر الى تلك الجزيرة ، وكان على المركب قوم من التجار والصناع وأهل العلم ، فخرجوا من مراكزهم الى ارض الجزيرة وطافوا بها ، فأروا فيها من ضروب النبات ومن صنوف الحيوان من بهائم وانعام وطيور وسباع ووحوش وهوام وحشرات ، وكان الكل يألف الكل ويانس له ، فاستطاب القوم الجزيرة وما عليها واتخذوها لهم موطنًا ، وأخذوا يبنون ويمعمرون ويتششطون بحياتهم على نحو ما اعتادوا فى بلادهم أن يفعلوا ، ولم تأخذهم عندئذ ريبة من أنفسهم حين أرادوا استخدام ما شاءوا ان يستخدموه من صنوف الحيوان ، لكن هذا الحيوان الذى لم يألف

شيئا كهذا من قبل ، هو الذى افزعته هذه المصيبة التى تكب بها من حيث لا يدرى ، وأراد التمرد ، ولكن هيهات أن يترك الإنسان له زماما بعد أن أمسكه بكلتا يديه .

فما هى إلا أن جمعت البهائم والأنعام زعماءها وخطباءها، وذهبت الى « بראست الحكيم » - وكان ملك الجن - وشكت اليه ما لقيت من جور بنى آدم واعتقادهم فيها بأنها عبيد لهم ، فبعث ملك الجن رسولا الى أولئك القوم ودعاهم الى حضرته ، فذهبت منهم طائفة تمثلهم ، قال لهم ملك الجن على لسان ترجمانه : ما الذى جاء بكم الى بلادنا ؟

- قال قائل منهم : دعانا ما سمعنا من فضائل الملك وعدله ، وها نحن أولاء بين يديكم لتحكم بيننا وبين عبيدنا الأبقين من صنوف البهائم والأنعام .

- قال الملك : بينوا ما تريدون .

قال زعيم الانس : نقول أن هذه البهائم والأنعام عبيد لنا ، ونحن أربابها ، لكننا نراها أما هاربة عاصية ، وأما مطيعة وهى كارهة منكرة لحقوقنا فيها .

- قال الملك : وما حجتكم يا معشر الانس فيما زعمتم لأنفسكم على الحيوان من سلطان ؟

- قال زعيم الانس : لنا على ذلك دلائل شرعية سمعية ، واخرى عقلية منطقية ؟ .. وطلق الانسى يقيم الحجة تلو الحجة ، ويذكر من آيات الله ما يؤيد دعواه ، كقوله تعالى : « والأنعام خلقها لكم ، فيها دفاء ومنافع ومنها تأكلون » ، وقوله : « وعلى الفلك تحملون » ، وقوله : « والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة » .

فتوجه الملك بالسؤال الى جماعة الحيوان قائلا : قد سمعتم

يا معشر البهائم والانعام ما قال الانسى من آيات القرآن مستدلا
بها على صدق دعواه ، فماذا تقولون في ذلك ؟

فأتاب الحيوان عنه البغل ليتكلم بلسانه ، فقال :

— ليس في شيء مما قرا هذا الانسى من آيات القرآن دليل
على زعمهم بأنهم أرباب لنا وبأننا عبيد لهم ، انما هي آيات تذكرهم
بما أنعم الله عليهم به ، قال لهم القرآن الكريم : « سخرناها لكم »
كما جاء فيه في آيات متفرقة ان الله سخر لهم الشمس والقمر
والسحاب والرياح . افترى ايها الملك انها قد أصبحت بذلك
عبيدا للانسان ؟ وان الناس قد أصبحوا أربابها : الا ان الله تعالى
خاق كل ما في السموات والأرض وجعلها مسخرة بعضها لبعض
جلبا للمنفعة ودفعاً للخطر .

واستطرد البغل زعيم البهائم ليقول : ايها الملك ! كنا وكان
آباؤنا سكان الأرض قبل خلق آدم أبى البشر ، قاطنين في
أرجائها ، تذهب وتجيء كل طائفة منا في بلاد الله طلبا للعيش ،
كل منه مقبل على شأنه في مكان يوافق مآربه من برية او اجمة
او جبل او ساحل او تلال او غياض او رمال ، آمنين في أوطاننا ،
معافين في أبداننا ، ومضت على ذلك الدهور والأزمان ، حتى جاء
بنو آدم وانتشروا في الأرض برا وبحرا وسهلا وجبلا ، وضيقوا
علينا الأماكن والأوطان ، وأخذوا منا من أخذوا أسيرا ، من الغنم
والبقر والخيول والبغال والحمير ، وسخروها واستخدموها
وأعجبوها بالكد والعناء في الأعمال الشاقة من الحمل والركوب
والشد في الدواليب والطواحين ، بالقهر والضرب والهوان والوان
العذاب ، فهرب منا من هرب في البرازي والقفار فشدوه بالغل
والقيد والقنص والذبح والسلخ وشق الأجواف وقطع الفاصل
ونسف الريش وجز الشعر والوبر ، ثم نار الوقد والطبخ والتشويه
وانواع من العذاب لا يبلغ الوصف كتبها .

— فسأل الملك زعماء الانس (بعد أن حصن نفسه بأعوانه وجنده من قبائل الجن) : ماذا أنتم فائقون فيما تحكى هذه البهائم والأنعام من جور وعدوان ؟

— قال زعيم الانس : ان لنا حججا عقلية تؤيد حقنا على هذه البهائم في أن تكون عبيدا لنا ، نتحكم فيها تحكم الارباب ، من ذلك ما انعم الله به علينا من صورة حسنة ، وهيكल قويمة ، وحواس مدركة ، ونفس ذكية ، وعقل راجح .

— فسأل الملك زعيم البهائم ماذا يقول في ذلك ؟ فأجاب :

— ان الله جل ثناؤه ما خلقهم على تلك الصورة لتدل على انهم أرباب ، ولا خلقنا على هذه الصورة لتدل على اننا عبيد ، لكنه تعالى فعل ذلك لعلمه أن تلك البنية اصلح لهم ، وهذه اصلح لنا ، وبيان ذلك أن بنى آدم عراة بلا ريش على ابدانهم ، ولا وبر ولا صوف على جلودهم يقيهم الحر والبرد ، ولما كانت ارضاقهم من ثمر الاشجار ، ودثارهم من أوراقها ، وكانت الاشجار منتصبه في جو الهواء ، خلقت قاماتهم منتصبه ليسهل عليهم تناول الثمر والورق منها ، وأما نحن ، فلأن ارضاقنا من حشيش الأرض ، فقد جعلت ابداننا منحنية ليسهل علينا تناولها ، واذن فلا احسن ولا اردا في هذا الاختلاف بيننا وبينهم ، بل هي طبيعة العيش في كلتا الحالتين وما تقتضيه .

— فقال ملك الجن لزعيم البهائم : لكن ماذا تقول في قول الله عز وجل : « لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم » ؟

— فقال الزعيم : الآية تعنى انه تعالى خلقه في تناسب تام مع ظروفه ، فلم يجعله طويلا دقيقا ولا قصيرا لزيقا ، بل جعله ما بين ذلك ، وكذلك الامر معنا ، فنحن من هذه الناحية سواء .

— قال زعيم الانس لزعيم البهائم : من أين لكم اعتدال القامة واستواء البنية وتناسب الصورة وقد نرى الجمل عظيم

الجثة طويل الرقبة صغير الأذنين قصير الذنب ، ونرى الفيل عظيم الخلقة طويل النابين واسع الأذنين صغير العينين ؟

— فَنَجَابَ زَعِيمُ الْبَهَائِمِ : ذَهَبَ عَلَيْكَ أَيُّهَا الْإِنْسَى - أَحْسَنْهَا ، وَخَفَى عَلَيْكَ أَحْكَمُهَا ! أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَمَّا عَيْتَ الْمَصْنُوعَ فَقَدْ عَيْتَ الصَّانِعَ ؟ ...

انه اذا كان ما زعمت لبنى جنسك من حسن الصورة شيئا مرغوبا فيه لتنجذب ذكوركم الى اناتكم وانااتكم الى ذكوركم ، فلنا كذلك ما ينتج هذا التجاذب من ذكورنا وانااتنا ، وأما عن جودة حواسكم ودقة تمييزكم، فليس ذلك بما تنفردون به من دون الحيوان، ففي الحيوان ما هو أدق منكم حاسة وتميزا ؟ فالجمل يرى موضع قدميه في أوعر الطرقات برغم ظلمة الليل ، والجواد يسمع وطء السائر من بعد في سواد الليل ، حتى لقد يوقظ صاحبه من نومه بركضة رجله حذرا عليه من عدو هاجم ، وأما الذي ذكرته من رجحان العقول فلنسنا نرى لذلك أثرا بأشياء ليست من صنعكم ، فالعقلاء انما يفتخرون بأشياء ، هم صانعوها ..

ولقد طلب البغل من طوائف الحيوان ان تتكلم كل طائفة عن نفسها ، فتكلم الحمار ، والثور ، والكبش، والجمل، والخنزير .

وهكذا لبث الحوار قائما وممتعا ، حتى اذا ما فرغ الفريقان من هجوم ودفاع وبلل كل منهما في الامر جهد طاقته ، استشار ملك الجن اعوانه ، فكاد الراى بينهم جميعا يلتقى عند فكرة راوها عادلة ، وهى ان الحيوان صاحب حق ، وان بنى آدم جائرون بما بين ايديهم من بهائم وانعام ، ولذلك اصدروا نصيحهم لصنوف الحيوان الأسيرة ان تهرب كلها من قبضة الانسان دفعة واحدة وفي ليلة واحدة ، وتبعد عن ديار بنى آدم لتتحرر من ظلمهم ، كما فعلت حمر الوحش والفزلان والسباع ، لكن شيخ حكماء الجن أسر في أذن الرئيس ان ذلك الفرار قد يكون أمرا محالا ، لان الأدميين يقيدون ما في حوزتهم اثناء الليل ، ويفلقون

دونه الأبواب ، فاقترح أحد الأعضاء على الرئيس أن يبعث بقبائل من الجن لتفتح الأبواب المغلقة وتفك القيود عن البهائم وتخيل الحراس حتى تبعد البهائم عن منطقة الخطر وتنجو بحياتها .

هذه خلاصة لما أورده أخوان الصفا في رسائلهم ، ولئن شاء التفصيل المستفيض أن يرجع الى الجزء الثانى من تلك الرسائل .

ولست أعلم ماذا يطوف برأس القارئ بعد قراءة هذا الحوار ؟ أما أنا فقد أبى على خيالى إلا أن اترجم صنوف الحيوان الى طوائف من البشر أنفسهم ، حاق بهم الظلم على أيدي قلة من ذويهم آلت اليها قوة وجاه عريض وحكم نافذ فكان لهم ما أرادوا ولم يتركوا لسواهم الأمل فى ارادة ، ولقد استرعى انتباهى أثناء قراءتى للنص الاصلى عبارة رجحت بها أن يكون لهذا الحوار مغزاه البعيد فى الحياة السياسية التى احاطت بأخوان الصفا فى عصرهم - وعصرهم هو القرن العاشر الميلادى - وذلك أن الكاتب حين أقام خطيبا من الانس ليدافع عن حقوق بنى جنسه ، أفلتت منه هذه الإشارة الدالة : « فقام الخطيب من الانس من اولاد العباس ورقى المنبر وخطب الخطبة وقال . . » - اذن فالأمر هو ما بين الحاكمين من اولاد العباس والمحكومين ممن كانت لهم ظلامة ، وبقي على المؤرخين أن يبينوا لنا الى أى الطوائف من سواد الناس رمز المؤلف - أو المؤلفون - بانبغى والحمار والثور والجمال والخنزير ، فلكل منها شكاته الخاصة ، فوق الشكوى العامة ، واذا صدق هذا الفهم لقول اخوان الصفا ، اذن فقد كان ما قالوه نموذجا جميلا من ثورة الفكر التى نريدها .

أما النموذج الثانى الذى اخترته لثورة الفكر ، فهو من صنف يختلف عن الأول اختلافا بعيدا ، وقد اخترته من أوروبا فى عصر جاء بعد اخوان الصفا بأربعة قرون ، واذا كان موضع الثورة الأولى تفاوت الناس فى الأقدار ، فموضع الثورة الثانية هو أفكار ينسجها الناس بأوهامهم ثم لا يلبثون أن يقحموها على

الواقع كأنها جزء منه ، فتزيغ ابصارهم وتضل خطاهم على طريق الحياة ، وأما قطب هذه الثورة الثانية فهو وليم الأوكامى .

نحن فى أوروبا ابان القرن الرابع عشر ، على مبعده قرن او قرنين من حركة النهوض التى استيقظت بها أوروبا ، ثم تبعها فى اليقظة سائر اقطار الأرض على فترات متعاقبات ربما طالت هنا وقصرت هناك ؟ كان البناء الفكرى الثقافى كله قد تزعزعت أركانه وخارت قواه ، انعكاسا لتدهور الحياة بشتى مقوماتها اذ ذاك ، وكأنما اذا اراد الله لنظام فاسد أن يزول ، احاطه بما ينخر فى عظامه ، فلقد تكاثرت على أوروبا عندئذ عوامل الضعف : رجال الدين لم يعودوا يحافظون على الدين الا فى قشوره دون اللب ، وفى شعائره دون المحتوى ، وما يسمى فى التاريخ بحرب مائة العام ، ثم وباء الطاعون الذى يرد ذكره فى الكتب باسم « الموت الأسود » ، فماذا يتخلف عن جو كهذا سوى اضطراب القيم وفوضى الأخلاق ، وجذب الفاعلية العقلية ، ونكسة تصيب الانسان فى ثقته بعقله وتقذف به الى دنيا الخرافة ؟

وفى هذا الجو نشأ وليم الأوكامى William Of occam - نسبة الى قرية انجليزية تسمى اوكام - ولقد تعلم وليم فى كمبردج وأكسفورد معا ، وقام بالتدريس فى هذه الأخيرة ، واى تدريس ؟ كان هنالك كتاب تقليدى صنفه بطرس لمبارد فى أوئل القرن الثانى عشر ، يقع فى اربعة اجزاء ، وعنوانه « ماثورات » ، ويحتوى على مجموعة مختارة مما قاله آباء الكنيسة الأولون .

وكان العرف قد جرى فى الجامعات الأوروبية أن يبدأ المدرس انشائه فى الجامعة ، بأن تدور محاضراته حول مادة هذا الكتاب ، ويكفيها لكى نعلم اهمية هذا الكتاب ان نذكر ما قاله عنه « روجر بيكن » اذ قال : ان الجامعة فى باريس تدرس هذا الكتاب أكثر مما تدرس الكتاب المقدس .

بدأ الأوكامى محاضراته بهذا الكتاب جريا مع العرف ، لكنه

لم يلبث أن انحرف ، فيما يليقه على طلابه ، عن مألوف الطريق
انحرافا خطيرا ، من ذلك أنه أخذ يغلف محاضراته بمبادئ
المذهب التجريبي - وهو مذهب يجعل هذه الدنيا مصدرا للعلم ،
ولذلك فهو مثير للفرع عند رجال اللاهوت الذين لا يرضون بدبلا
عن الكتاب المقدس مصدرا لكل علم حقيقى جدير بعناية الانسان ؟
وشاع فى الأوساط الدينية ما انحرف به الأوكامى عن الخط
المألوف ، فاستدعاه لبابا فى مقره عندئذ بمدينة أفنيون بفرنسا ،
ليحاكمه على زندقته تلك ، ولكن محاكميه أرجئوا اصدار الحكم
عليه ، وسجنوه فى دير لطيفة الفرنسيسكان بأفنيون ، حيث لبث
يقع سنين : لكنه هرب آخر الأمر من سجنه ، ولاذ بالامبراطور
لويس فى بافاريا - وكان معاديا للسلطة الدينية القائمة ويسعى
الى تبديلها - فكان ذلك من الأوكامى بمثابة الخروج على
البابا وعصيانته .

وشاءت له الأيام أن يخلد الامبراطور ، بمعنى ان هذا
الامبراطور قد عاد واستسلم فى خشوع ذليل للبابا ليستعيد
رضاه . وأما المفكر الثائر - وليم الأوكامى - فقد مضى قدما فى
ثورته ، يخرج الرسالة تلو الرسالة ، دفعا عن « الفرد » وحقه
فى أن يستقل براهيه ، وضرورة أن يصبح « الفرد » - لا الجماعة
التي تحتويه - هو محور الاهتمام ، ليس الفرد مسئولا أمام
نفسه وأمام خالقه وأمام الناس عما يفعل ؟ اذن فالحكم على
الدولة نفسها انما ينبثق من حصيلة المواقف الخلقية التي يقفها
المواطنون أفرادا قبل أن يكونوا جماعات .

غير ان هذا وسواه من الأفكار التي اذاعها الأوكامى عندئذ
فى نشراته التي امطر بها القارئین ، انما جاءت كلها تفريعات عن
موقف له أساسى فى فلسفة المعرفة ، هو الذى اشتهر به فى تاريخ
الفلسفة ، وهو الذى بقيت منه بقية لها المكانة البارزة فى فلسفة
بعض معاصرينا اليوم ، ومن هؤلاء برتراند رسل ، وهى ما يسمونه

« نصل أوكام » Occams Razor الذى سنتلوه بالشرح فيما بعد .

جاء الأوكامى فى مناخ فكرى عجيب ، فالأببا يأمر أسقف باريس - مثلا - أن يراجع كل ما يدرس فى جامعة باريس ، ليستخرج منه ما هو مخالف للدين فى رأيه ، فأخرج له الأسقف أكثر من مائتى رسالة علمية يتداولها الدارسون ، وكان بين ما صدره : كل رسالة يرد فيها - من قريب أو من بعيد - أن البدن (أى الحواس من بصر وسمع الخ) يشارك فى تحصيل العلم ، ويتدخل فى العمليات العقلية بأى وجه من الوجوه ، من أين - إذن - يعرف الإنسان ما يعرفه عن العالم الذى حوله ؟ أنه يعرفه بأدراكاته الباطنية التى تهتدى بالنور الإلهى ، فلا شأن للإنسان بالأشياء نفسها ليعرفها ، بل عليه أن ينتظر الإلهام الربانى يلمع بالنور فى دخيلة نفسه فيعرفها ، وأكثر الناس اعتدالا فى ذلك الحين ، هم الذين قالوا : لنقسم المعرفة قسمين . قسم منها يأتى من تجربة الحواس للأشياء ، وهى معرفة لا قيمة لها ، وقسم آخر يأتى عن طريق الإلهام أو ما يشبهه ، وهذا هو الجدير باهتمام الإنسان .

فى هذا المناخ الفكرى نشأ الأوكامى ، فكانت ثورته التى أردنا عرضها فى هذا المقال ، ومحور فكرته الثائرة هو هذا المبدأ الذى اصطنعه وأسماه « بالنصل » أو « الموصى » الذى أراد أن يجر به كل فكرة يشبث الاضرورة لافتراضها فى تفسيرنا للعالم وظواهره ، ومن ثم نشأت قاعدة « الاقتصاد فى الفروض » التى يأخذ به القائمون بالبحوث العلمية أساسا منهجيا معترفا به ، وكان لها تطبيق خاص عند برتراند رسل كما أسلفنا .

لست أدري كم يعلم القارئ من نظرية « المثل » الأفلاطونية ، إذ لابد من الإلمام بطرف منها لفهم موقف الأوكامى و « نصله » ذلك ؟ لأن الأوكامى قد ظهر والنظرية الأفلاطونية هذه معقود لها السيادة بين رجال الفكر ، وخلاصتها أن أفراد النوع الواحد ،

كأفراد الناس وأفراد الشجر وأفراد الطير الخ ، إنما خلقت على غرار نموذج عقلي سابق على الوجود المادى كله ، أى أننا لو تصورنا أن هذا الوجود المادى كله قد اسحقى ، أو أنه لم يخلق أصلا ، فتلك النماذج العقلية تظل هناك قائمة كما تقوم الكائنات الروحية كلها ، فإذا أردنا الحكم على شيء ما بالجودة أو الرداءة ، نظرنا : الى أى حد يقترب ذلك الشيء من النموذج الأزلى الأبدى الروحانى القائم قبل الوجود المادى وخلال له وبعبءه ، إذا كان لهذا الوجود المادى قبل وبعبءه .

فها هنا يحتج الأوكامى مستخدما « نصله » البتار ، فكأنه يسأل : إذا أردت معرفة هذه الشجرة أو هذا الطائر ، فأخذت فى تحليل خصائصه وطريقة تكوينه وما الى ذلك ، حتى لا ينفى من تلك الخصائص والطبائع شيء ، فهل ازداد علما بالشجرة التى أحلها أو بالطائر الذى أفحصه ؟ إذا أنا أضفت زعما يقول أن هناك فيما وراء السماء نموذج لا مادى للشجرة أو للطائر ؟ إذا كانت الإجابة بالنفى ، إذن فلا مناص من « نتر » هذه الزائدة من عملية العلم بالشجرة أو بالطائر .

والنصر الحرفى لمبدأ « النصل » الأوكامى هو : « لمضيعة للوقت أن نستخدم أسسا كثيرة (للتعليل والعلم بشيء معين) إذا كان يكفيننا الأسس القليلة » ، « ولا يجوز أن نفترض وجود عدة عناصر (فى الكائن الذى نريد الإلمام بحقيقته) إلا إذا لم يكن لنا بد من افتراض وجودها » .

انظر كيف يتعلم الطفل ما يتعلمه منذ شهوره الأولى ، أنه يرى مقعدا ، فنلفظ له نحن بكلمة « كرسى » وتكرر هذه العملية ، فترتبط الشيء عنده باسمه ، ويكون بذلك قد « عرف » هذا الجزء من عالمه المحيط به ، ولنلاحظ هنا جيدا أنه ليس هناك فى هذه الحالة إلا طرفان : المقعد فى دنيا الأشياء ، ولفظ الكرسى فى دنيا اللغة ، ومعنى ذلك أن المعرفة كلها ترتد الى الفاظ وطريقة

استخدامها وتركيبها لتجيء دالة على دنيا الأشياء ، وأما ما عدا ذلك فليس له عند الأوكامي إلا « النصل » أو « الموصى » يبتزه به بترا ، لأنه زوائد لا تزيدنا من العلم بالأشياء ، أو قل أنه وهم خلقه الإنسان لنفسه فأحدث لها الربكة بغير داع ، ومن هذا القبيل نفسه ما كان يفرضه الفلاسفة دائما ، وهو أن لكل شيء « جوهرًا » مطويا خلف ظواهره ، وأن معرفة أى شيء معسرفة صحيحة إنما تكون بمعرفة ذلك الجوهر الخبيء ، لا بالوقوف عند الظواهر البادية ، فيجىء النصل الأوكامي ليبتز هذا « الجوهر » إذا وجدنا أن معرفتنا بظواهر الأشياء قد أتاحت لنا العلم به .

وخلاصة الموقف الجديد هي أن الحواس وحدها - السمع والبصر واللمس وغيرها - هي وسيلتنا الوحيدة للعلم بالعالم ، فإذا رأيتنا نأخذ بالقبول بعض القضايا العامة المجردة التي قد لا تظهر العلاقة بينها وبين دنيا المحسوسات علاقة مباشرة ، فاعلم أننا نستطيع بالتحليل أن نردها خطوة خطوة حتى نرتد إلى أصولها بين الأشياء المحسوسة ، والا لحكمنا عليها بالبطلان .

وذلك هو لباب الثورة الفكرية التي أثارها وليم الأوكامي في أواسط القرن الرابع عشر ، فجاءت من البشائر التي آذنت بقيام نهضة عقلية علمية في أوروبا ، هي التي نتمتع اليوم بآثارها .

أما بعد ، فلقد اخترت للقارئ هذين النموذجين لثورة الفكر عامداً ، فانظر إلى العربي المعاصر واسأل : ماذا أصابه من جوانب الضعف حتى صار إلى ما صار إليه من سلبية واسترخاء ، برغم ما قد يدعيه لنفسه فيما يقول وما يكتب ، لأنك تعرف حقيقة الإنسان من سلوكه وطرائق سعيه ، لا مما يخطب به فرق المنابر أو ما تجرى به الأقلام في أنهر الصحف من مقالات وقصائد ؟ لا أعلم بماذا يجيء جوابك ، لكننى أجيب فأقول : أن علل الضعف كثيرة ، من بينها اثنتان بارزتان ، أحدهما ما بين أفراد الناس من تفاوت في ممارسة الحقوق والواجبات ، والأخرى مجاوزة الواقع إلى ما يخلقه الناس عن ذلك الواقع من أوهام ، فكان من شأن

الضعف الأول ان اهدرت كرامة البشر ، وبالتالي غيضا في انفسهم
معين الابتكار والخلق ، وكان من شأن الضعف الثاني ان اهتزت
صورة انعام الطبيعى في أعيننا ، وبالتالي سدت المصادر الحقيقية
التي تنشأ عنها العاوم ، فاستعزنا من تاريخ الفكر الانسانى ثورتين:
أولاهما من خوان الصفا نعالج بها العلة الأولى ، وثانيتهما من
وليم ألوكامى نعالج بها العلة الثانية ، وقصارى الكاتب ان يكتب ،
وليس في وسعه ان تفتتح له الأبصار والاسماع والقلوب .

الحضارة وقضية التقدم والتخلف

١

لطالما تعرض هذا الكاتب لهجمات الناقدین ، طوال الخمسة والعشرين عاما الماضية (واعني بها الخمسينات والستينيات ونصف السبعينات) : لماذا ؟ لأنه ما فتىء خلال تلك الفترة ينادى بكل ما في ارادته من اصرار ، وبكل ما لقلمه من صرير ، ما فتىء ينادى بأن نلجم شهوة الحديث فينا بشكائهم الدقة والتحديد ، لعله يتاح للمتكلم والسامع ، أو الكاتب والقارئ ، أن ينتهي بهما الحديث أو الكتابة الى اتفاق على رأى واحد ، فيسلكونه في تيار الحياة الجارية عملا وسلوكا ، ذلك لأنه مما يلاحظ حتى للعين العابرة ، أن أحاديثنا وكتاباتنا كثيرا ما تتخبط في أبحر من ظلمات المعاني الغامضة ، كأننا جماعة من الصم ، يتحدث بعضنا الى بعض دون أن يستمع أحد الى أحد .

نعم ، ما فتىء هذا الكاتب طوال هذه الأعوام يتعرض لهجمات الناقدین ، لأنه رفع الصوت ، وما يزال يرفعه في عصبية المخلص لدعوته ، بأن تراعى - عند الحديث أو الكتابة - دقة التحديد في ضبط المعاني التي نجريها على الألسنة والأقلام ، مادام الموضوع المطروح يتسم بجدية العلم ، ويمس حياتنا في أسسها وأركانها ، اذن فقيم كانت هجمات النقد اذا كان هذا هو هدف الدعوة ولبها؟ والجواب هو أن علتها تكمن في رغبتنا الجامحة نحو أن تنساب من أفواهنا وأقلامنا خيوط اللفظ ، لانكاد نطلب منها الا حلاوة جرسها في الاسماع ، أما من أراد أن يقف بنا عند هذه اللفظة ، أو عند تلك العبارة ، سائلا ومدققا في المعنى المقصود ، فجزاؤه عندنا هو الاهمال ، وانه لمجدود لو اكتفى منا باهماله ، دون أن نكيل له مع الاهمال صاعا من الشتائم أو صاعين .

فإذا كانت الدعوة الى الدقة في تحديد المعاني هي أهم الهموم التي حملها هذا الكاتب طسوال ربع قسرن مضى ، افلا يكون من أوجب واجباته على نفسه أن يتوخى هو مثل هذه الدقة التي يدعو الناس اليها ؟ وموضوع حديثنا هذا هو عن « الحضارة » لنرى بعد ذلك موقفنا من حضارة عصرنا ، أين يكون على درجات السلم ، صعودا أو هبوطا ، فحتم علينا - اذن - أن نحدد معنى الحضارة بصفة عامة وشاملة لنستطيع بعدئذ أن نضيّق دائرة الحديث لتنحصر في حضارة العصر وما يميزها دون سائر الحضارات التي شهدتها العصور السالفة ، فاذا استطعنا ذلك في دقة ووضوح ، كان الحكم على موقف الأمة العربية في مرحلتها الراهنة أمرا ميسرا لا عسر فيه .

ولكننا ما أن نهم بمثل هذا التحديد لمعنى « الحضارة » حتى نفوس في بحر متلاطم الموج ، لكثرة ما يعترضنا من آراء تختلف الى حد التناقص بين رأى ورأى ، ذلك فضلا عما في تحديد أمثال هذه المعاني العامة من صعوبة شديدة حتى ولو لم يكن اختلاف الرأى فيها بعيد المدى ، فقد تكون الكلمة واضحة حين تجرى في سياقها ، لكنك اذا عزلتها وحدها ، ووضعيتها في مخبار التحليل والفحص ، ألقيتها تقاوم وتروغ حتى ليستعصى عليك أن تمسك بأطرافها ، فكانما اللفظة من هذه الألفاظ العامة كائن حي بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة ، تنصاع لفهمك اذا جعلتها جزءا من عبارة ، لكن اجعلها وحيدة وحاول أن تمسكها من جناحيها ، تتمرد عليك وتنتقم ، كانت وهي مسوقة في عبارة ، وسيلة تتعاون مع غيرها على اداء معنى ، أما وقد جعلتها غاية في ذاتها ، تريد اختبارها هي ، فما أسرع أن تنقلب بين يديك لفرا غامضا ، وأن تتخذ لنفسها أعماقا وأبعادا ، لم تكن تتوقعها لها في بداية الطريق ؟ وهذا هو الشاعر الفرنسي بول فاليري يحدثنا في ذلك فيشبه اللفظة وهي تؤدي معناها داخل عبارة تضمها مع غيرها ، بلوح من الحشب الرقيق ، وضع على خندق ليعبر عليه العابرون ، فلا بأس هناك

إذا جرى عليه العابر خفيفا سريعا ، أما إذا وقف العابر عليه ليختبر قوته ، وراح يقفز بكل ثقله فان اللوح الخشبي لا يلبث ان ينفكس تحت قدميه .

لكننا برغم هذا النصح من بول فاليري ، لن نمر على كلمة « حضارة » خذافا سراجا ، وسنتقفز عليها ونقفز ، حتى تتهشم لنرى اجزاءها جلية امام ابصارنا .

٢

نريد تعريفا للحضارة ، يحدد لنا الحضيصة الواحدة ، او مجموعة الخصائص التي لا بد من ظهورها في كل حالة حضارية ، كما لا بد من اختلافها في كل حالة بدائية ، لأنه اذا كانت الصفة أو الصفات التي تقع عليها ، ماثلة في المتحضر وغير المتحضر على سواء ، اذن فهي ليست من التعريف الذي نشده ، فمثلا اذا عن لنا أن نذكر الفن أو الأدب ليكون تعريفا للحضارة ، وقعنا في الخطأ الذي أحذر منه ، لأنه ما دام الفن والأدب — كائنا ما كان نوعهما — موجودين في كل جماعة بشرية ، أيا ما كان حظها من الحضارة ، اذن فهما عنصران ضروريان ، لكنهما وحدهما لا يكفيان للتعريف ، فالشرط الاساسي الذي لا بد من توافره في أى تعريف كامل ، هو ان تذكر الصفات الضرورية والكافية معا ، فالبصر ضروري للانسان، ولكنه لا يكفي لتعريفه ، واذن فلا يجوز أن نعرف الانسان بأنه الكائن المبصر ، وهكذا الحضارة لا يجوز تعريفها بأنها الحياة التي تحتوى على فن وأدب ، برغم أن الفن والأدب عنصران ضروريان لاختلوا منهما حضارة .

فما هي الصفة — اذن — التي تجمع الى كونها ضرورية للحضارة أن تكون كذلك كافية لتعريفها ؟ وهي انما تكون كافية اذا امتنع ظهورها من كل حياة أخرى ، مما يتفق الناس على أنها ليست في عداد الحضارات .

ولقد قلت : « مما يتفق عليه الناس » عن وعى وعن عمد ، لأنه لا سبيل أمامنا في تعريف الحضارة ، الا ان نبدأ بأمثلة من

عصور ، أجمع العرف على أنها فترات ذات حضارة رفيعة ، لكي نستخلص من هذه الأمثلة الواقعية التي شهدناها التاريخ ، والتي أقرها الخبراء في ميادين الثقافة ، صفتها المشتركة التي تظهر فيها جميعا ، ثم نستوثق من أنها صفة لا تظهر في غيرها ، وسوف أغض النظر هنا عن سؤال يثيره الباحثون ، وهو : هل الحضارة صفة تصف عصورا وجماعات ؟ أو هي صفة تصف الافراد أولا ، ومن مجموعة الافراد المتحضرين تتكون حضارة معينة في عصر معين ؟ سأغض النظر عن هذا السؤال ، لسبب بسيط ، هو أن خبراء الرأي أقرب الى الاتفاق عندما ينصب الحكم على جماعة بأسرها ، أو على عصر بأكمله ، منهم الى الاتفاق عندما ينصب الحكم على هذا الفرد أو ذاك .

فأي الجماعات ، أو أي العصور يمكن إجماع الرأي عليها بأنها نماذج للحياة المتحضرة حضارة رفيعة ؟ نستطيع الاكتفاء بأربعة أمثلة لا أظن أحدا يجادل في رفعة حضارتها ، وهي : أثينا في عهد بركليس ، في القرن الخامس قبل الميلاد ، بغداد في عهد المأمون في القرن التاسع ، فلورنسة في القرن الخامس عشر ، باريس في عصر التنوير إبان القرن الثامن عشر .

فما هو القاسم المشترك بين هذه الحضارات الأربع ، أنه يقينا ليس الأجهزة . لآلية . لأن هذه الحضارات جميعا قد خلت منها ، إذ أن أوانها لم يكن قد آن بعد ، مما يدل على أن الحضارة من حيث هي حضارة وكفى ، غير مقيدة بعصر معين ، تستطيع أن تقوم بغير الآلة كما تفهم في عصرنا ، كلا ، ولا كان القاسم المشترك بين الأمثلة الأربعة التي اخترناها نماذج للحضارة في اكتمالها ، هو انفن أو الأدب أو غيرهما من وسائل الحياة الوجدانية ، لأن ما تجده من هذه العناصر في واحدة من تلك الحضارات قد لا تجده في الأخرى ، فضلا عن أن هذه العناصر جميعا قد تتوافر في شعوب وفي عصور لم نتفق على أنها موسومة بحضارة تذكر . ففي قلب الأدغال البدائية ربما رايت من المعتقد ومن الفنون نحنا وتصويرا وغناء ما يستحق التقدير في ذاته ، لكنه وحده لم يستطع

ان يقيم حضار يسجلها لها التاريخ ، لا ، ولا القاسم المشترك هو القدرة العسكرية ، والا وضعنا جنكيز خان وهولاكو في طليعة المتحضرين ، وعددنا قبائل التتار اكثر حضارة من الشعوب التى اجتاحتها تلك القبائل ، ولا النظم السياسية هى ذلك القاسم المشترك الذى نبحت عنه ، فقد كانت أثينا بركليز أولجاركية الحكم ، وكانت بغداد المأمون يحكمها خليفة ، وكانت السيطرة فى فلورنسة لأسرة مديتشي ، وكانت تحكم باريس التنوير ملكية مطلقة .

ولكن القاسم المشترك الذى تراه فى تلك النماذج الأربعة جميعا ، كما نراه فى كل نموذج حضارى تختاره بعد ذلك ، ولا نراه فى أى شعب أو عصر منعوت بالبداية والتخلف ، هو الاحتكام الى العقل فى قبول ما يقبله الناس ، وفى رفض ما يرفضونه ، هذا الاحتكام الى مقاييس العقل وحده قد يتبدى فى صور تختلف باختلاف العصور ، فربما ظهر فى مجال السياسة ، أو مجال الحرب ، أو فى مجال التشريع ، أو فى مجال العلوم الطبيعية ، لكن هذه المجالات المختلفة ان هى الا تطبيقات مختلفة لمبدأ واحد ، هو أن يكون الحكم للمنطق العقل وحده دون سواه ، فهذه العقلانية فى وجهة النظر هى التى تراها ماثلة فى كل حضارة مهما اختلف لونها ، ولا تراها فى أى جماعة بدائية مهما تعددت بعد ذلك صفاتها ، وليس هذا الذى نسميه علما ، الا عقلانية اتخذت لها منحى معيناً من مناحيها الكثيرة ، فربما اتجهت النظرة العقلية تلك ، نحو الافكار المجردة تنظمها وتنسقها فى ترتيب هرمى يضع الأعم منها فوق الأخص ، كما حدث لليونان الأقدمين ، أو ربما اتجهت نحو تحليل ما نزل به الوحي من تشريع ، كما حدث للعرب الأولين ، أو اتجهت نحو ظواهر الطبيعة تستخرج قوانينها النظرية كما حدث لأوروبا فى عصورها الحديثة ، أو اتجهت نحو تجسيد تلك القوانين العلمية النظرية فى أجهزة يديرها الانسان أو تدير نفسها بنفسها كما يحدث لعصرنا القائم .

عند هذا المنحنى من سياق الحديث ، ينبغي الوقوف لحظة قصيرة نتساءل فيها عن المعنى المحدد الواضح لكلمة « عقل » ، ما دمننا قد جعلنا الاحتكام الى العقل أساسا تقام عليه الحضارات حيثما قامت ، وبغيا به تنعدم الحضارة كلما انعدمت ، فما هو هذا الذى نسميه « عقلا » ؟ هو ببساطة شديدة ذلك النمط من أنماط السلوك الذى يتبدى عندما نحاول رسم الطريق المؤدية الى هدف أردنا بلوغه ، فليس الهدف المختار فى ذاته « عقلا » ، لأنه وليد الرغبة وحدها ، وليست النقطة التى أبدأ منها السير على الطريق « عقلا » لأنها مبدأ مفروض ، أما « العقل » بمعناه الدقيق – فهو ببساطة شديدة كما قلت – رسم الخطوات الواصلة بين هذا المبدأ المفروض من جهة ، وذلك الهدف المطلوب من جهة أخرى . فافرض مثلا أن أمة أرادت الحرية لأبنائها ، اذن فهذه الحرية المنشودة هى الهدف المقصود ، والفاعلية العقلية فى هذه الحالة هى فى دقة التصوير لما ينبغي أن يتخذ من وسائل لتحقيق ذلك الهدف ، وبمقدار ما يكون لتصميم الوسيلة من دقة تمكن الناس من السير على هداها فلا ينحرف بهم الطريق ، يكون لدينا من قدرة عقلية فى هذا المجال .

وننظر الآن الى اثينا بركليز ، وبغداد المأمون ، وفلورنسة آل مديتشي ، وباريس فولتير ، فلا نخطئ فيها جميعا هذه الصفة البارزة ، هى أن قبول الأشياء ورفضها لم يكن قائما على عواطف الحب والكراهية ، والرضى والسخط ، ولا كان قائما على التقاليد الموروثة قيا ما أعمى ، بل كان القبول والرفض قائمين – على وجه التعميم الذى قد يشذ هنا أو هناك – كانا قائمين على حكم العقل ومنطقه فكأنما كان الناس يسألون عند كل وقفة يقفونهمسا من موضوع مطروح : هل الخطوة الفلانية اذا خطوناها أبلفتنا الى الأهداف ؟ .

وان عقلانية كهذه في النظر الى أمور الحياة والثقافة معا ،
لستتبع صفات فرعية كثيرة ، تنتج عنها كما تنتج الثمرات من
شجراتها ، ومن أول هذه النتائج النابعة من ذلك المبدأ العقلاني ،
ان تتخذ الأشياء نسبتها الصحيحة بعضها من بعض ، فيبدو الكبير
كبيرا كما هو ، والتافه تافها كما هو ، فقد تهتم الدولة المتحضرة
بمسألة علمية تريد لها أن تستقر في الناس، ولكنها تغضى عن توافه
السلوك التي ربما اختارها هذا الرجل أو ذاك طريقة لحياته الخاصة،
مع انك اذا نظرت الى جماعة غلب عنها العقل واستبدت بها النزوة
في أحكامها ، فقد تراهي وهي تقيم الدنيا ثم لا تقعدا ، تجاه سلوك
خاص اصطنعه خالد أو زيد في حياته الخاصة ، بينما تعنى عينها
عن رؤية تيار بأسره في دنيا العلوم أو الفنون .

ومن النتائج التي تترتب على الوقفة العاقلة كذلك ، إشار
الآجل على العاجل ، اذا كان في العاجل خير قليل قد يعقبه شر
كثير ، أو كان في الآجل خير كثير قد يسبقه شيء من ألم التضحية .

ومن أبرز جوانب النظرة العقلانية أن ترد الظواهر الى أسبابها
الطبيعية فلا يفسر المرض - مثلا - الا بالجراثيم التي أحدثته ،
ولا يعلل سقوط المطر الا بظروف المناخ ، وهكذا ، ويترتب على هذا
الربط السببي الصحيح ، أن نلتمس للأشياء أسبابها الطبيعية
كذلك ، فإذا أردنا غللا ، زرنا لنحصدها ، وإذا أردنا قتالا حملنا
له السلاح بمران واقتدار .

النظرة العقلانية تنظر الى الواقع كما هو واقع ، لتحوره الى
واقع جديد اذا أرادت ، دون أن تقيم بينها وبين الواقع حائلا
تنسجه الأوهام ثم سرعان ما ننسى انه أوهام ، فإذا كان البدائي
يخلق لنفسه الخرافة لينظر بمنظرها الى وقائع الدنيا، فان المتحضر
هو الذي يواجه تلك الوقائع كما تبدو لبصره وسمعه ، وبغير هذه
الرؤية العارية المباشرة ، كان يتعلم عليه أن يلجم الطبيعة ليسير
وقائعها حيث أراد لها أن تسير .

على أن أبرز ما تتميز به النظرة العقلية الى الكون ، هو حب الانسان للمعرفة حيث يلم بأسرار البيت الذي هو ساكنه ، فالعقلاني في نظرته ذو فهم نحو معرفة الحقائق والطبائع والعلل ، لا يصدده عن ذلك شيء من التحريم الذي يفرضه البدائيون على أنفسهم ، من منا لا يذكر الحكايات التي كانت تحكى لنا ونحن صغار ، عن القصر ذي الغرف الكثيرة ، الذي يستباح الدخول في غرفه كلها الا غرفة واحدة محرمة ؟ ذلك هو الانسان اذا ترك لقطرته : يتهيب نزع الستائر عن حقائق الأشياء ، وحتى اذا جاز لنفسه أن ينزع بعضها ، اوجب على نفسه أن يترك بعضها الآخر مسدولا على كوامنه ، الا من جعل السيادة لعقله ، فذلك هو بروميشيوس - في أساطير اليونان - الذي نزع الشعلة من أيدي الآلهة ليضيء بها أركان الأرض فلا يترك منها ركنًا خافيا في عتمة الظلام - هكذا كانت أثينا حين أمسكت بقبس النور لتتفحص الدنيا على ضيائه ، وهكذا كانت بغداد المأمون حين أخذت تعب معارف الأولين عبا لم يكده يفرق بين شراب وشراب ، فكل شراب من مورد العلم عندها سائغ ، وهكذا كان عصر النهضة وعصر التنوير في أوروبا .

٤

سلطان العقل - اذن - هو مدار القياس لدرجات الحضارة ، فقل لي كم عقلت أمة في تديرها لأمرها ، أقل لك كم صعدت في مدارج التحضر ، وأقول سلطان العقل ولا أقول مضاء الإرادة ، فالأولوية في البناء الحضاري للعقل وفكره ، قبل أن تكون للإرادة وفعلها ، نعم انه لا بد من التفكير العقلي من ارادة تنفذ ، لكنها عندئذ تكون ارادة ملجمة بتخطيط العقل ، وأما اذا بدأنا الشوط بأرادة تفعل ، فمن ذا الذي يضمن لنا ألا يجيء فعلها تخبطا أهوج ، يتجه بنا نحو اليسار اذا كان الاتجاه الى يمين هو الموصول الى الهدف ، أو يتجه بنا نحو اليمين عندما تقضى حكمة العقل أن نسير الى يسار ؟ العقل هو وحده الفاصل بين الحق والباطل ، وبه وحده يصبح الانسان سيد مصيره ، رغبات الانسان قد تدفعه الى سن القرائن

واقامة التقاليد ، ثم قد تعود فتفريه بأن يتحلل مما قد سن أو أقام ، وأما ما بنى على العقل فهو ثابت على الدهر لا يزول، ولذلك كان محالا علينا أن نحكي تاريخنا للحضارة متسلسل الحلقات ، صاعد الخطوات ، الا اذا تمقينا ما انتجه العقل ، لأن نتاجه - دون اى نتاج آخر - هو الذى يظل يكمل نفسه عصرا بعد عصر ، يصلح من أخطاء نفسه ، ويكشف الجديد ويوسع الرقعة قليلا قليلا، حتى يبسط سلطانه على الأرض والسما ، وأما الفن وأما الأدب وغيرهما من كائنات العالم الوجدانى فى الانسان ، فلا يأتى الجديد ليعلو درجة على القديم ، بل ربما حلت أن تفوق القديم على الجديد ، فليس من التناقض أن يكون هومر أعظم من شعراء القرن العشرين جميعا ، أو أن يكون فنانون النهضة الأوروبية أروع فنا من رجال الفن فى عصرنا ، فكيف اذن يتسلسل التاريخ فى حركة صاعدة اذا لم يكن اللاحق أعلى درجة من السابق ؟ أن هذا التتابع الضرورى لا يتحقق الا فى ميدان العلوم ، التى هى رمز للعقل ونتاجه ، وبالتالي يكون الجانب العلمى هو وحده مدار القياس لدرجات التقدم والتخلف بين الأفراد أو الشعوب .

اننى لأرجو هنا ألا يختلط الأمر على أحد ، فنحن لا نقول أن أى حضارة يمكنها الاستغناء عن عالم الشعور بكل ما يفرزه لنا من فنون وآداب وغيرهما ، ولكننا نقول - بكل قوة نستطيعها - أن عالم الشعور وما ينتجه ضرورى لكل حضارة ، لكنه وحده لا يكفى ، والعقل دون سواء هو الجانب الضرورى والكافى معا لتعريف الحضارة وقياس درجاتها .

يقول ألبرت شفايتزر عن الحضارة انها بذل الجهد من أجل التقدم ، وكلمة « التقدم » هنا هى التى تهمنا فى سياق حديثنا ، لأنه اذا كان التقدم الى أعلى وإلى امام ، شرطا أساسيا للحضارة، كان الجانب العقلى وحده من الانسان ، بما ينتجه من العلوم ، هو الذى يتقدم ، بمعنى أن تجيء الخطوة التالية من خطوات الطريق تقدما نحو الهدف الأخير ، بالنسبة للخطوة السابقة ، فالفيزياء أو الكيمياء أو البيولوجيا أو علوم النفس والاقتصاد والاجتماع ، أو

غيرها من فروع العلم ، ليست اليوم كما كانت بالأمس ، واختلاف يومها عن أمسها هو الاختلاف الذى يتحتم فيه أن تكون حصيلة الأمس أفقر من حصيلة اليوم ، وأكثر منها تعرضا للخطأ ، وأما الآداب والفنون فكلمة « التقدم » بالنسبة إليها ليست بذات معنى ، فقد لا يستطيع شاعر من شعرائنا اليوم أن يجارى أمرا القيس ، وقد لا يستطيع أحد من رواة الحكايات فى يومنا ، أن يقترب من الدروة الأدبية التى بلغتها ألف ليلة وليلة ، لا ، ان التقدم لا يكون الا فى معرفتنا العلمية ، وأما ما هو خاص بالوجدان ، فلا أظن أن الأم العصرية الثكلى تبكى فقيدها على نحو أكمل من بكاء الامهات بالأمس ، ولا أن يفنى عاشق فى عشق حبيبته بأكثر مما فنى قيس فى عشق ليلاه .

ومن فكرة التقدم هذه تنبثق لنا فروع ، لابد لنا ان نعيها حق الوعي حتى لا يفلت منا جوهر الحضارة ولها ، التقدم الحضارى يقتضى حتما ألا نجعل الماضى مقياسا للحاضر ، وكيف نجعله المقياس اذا كان هذا الحاضر أفضل منه بحكم فكرة التقدم نفسها ؟ النظر الى الماضى هو نظر الى الوراء ، على حين أن التقدم يقتضى أن نوجه النظر الى أمام ، والانحصار فى الماضى هو انحصار فى نمط واحد من انماط الحضارة ، مع أن التقدم يحتم علينا الخروج من نمط أضيق نطاقا الى نمط أوسع أفقا وأرحب اطارا ، ان فكرة التقدم من حيث هى علامة تتميز بها المسيرة الحضارية ، توجب علينا ان نجاوز واقعنا المحدود الى واقع آخر أكبر عظما وأعلى ارتفاعا ، على أن نفهم « واقعنا » هذا بأنه يشتمل على الماضى والحاضر معا ، فكلاهما واقع تم ، فلا بد أن ننظر النظرة التى ترجو أن يبعث المستقبل أكثر تحضرا - بمعنى أغزر علما - من الحاضر ومن الماضى على السواء .



على ضوء هذا الذى أسلفناه ، نستدير الى عصرنا وحضارته ، انه ليس بدعا يشذ عن القاعدة التى سارت عليها سائر العصور ، فالحضارة فيه مازالت قائمة على نفس الأساس الذى قامت عليه

حضارات السالفين ، والأساس هو العقل ، غير أن العقل - كما أسلفنا - يوجه فاعليته الى ميادين تختلف كيفا من عصر الى عصر ، وميدانه اليوم هو العلوم الطبيعية التى تتمثل فى أجهزة ، ولا تقف عند كونها صياغات رياضية نظرية كما كانت الحال حتى عهد قريب ، فلو كان الخليل بن أحمد بعقله الجبار الذى خلق ترتيبا معجميا من عدم ، واستخلص عروض الشعر استخلاصا بلغ حدا مذهلا من كمال العقل الرياضى ودقته ، وقتن لنحو اللغة بعض قوانينه ، أقول لو كان الخليل هذا ولد فى عصرنا ، لجاز أن يكون من أضخم علماء الفيزياء النووية حجما وأوسعهم شهرة ، فالفكر العقلى عنده ، ويبقى الميدان الذى يوجهه اليه ، وكذلك لو كن بلانك أو بور أو هيزنبرج رجلا من أهل البصرة فى القرن الثامن لآخرج للناس معجما للغة ، وعروضا للشعر ، مدار التقدم الحضارى - أعود فآكرر - هو الفاعلية العقلية دون سواها ، والذى يختلف فى مراحل التاريخ هو ميدان النظر ، الذى تحدده ظروف العصر المعين .

ولقد حددت ظروف عصرنا هذا أن يكون الميدان هو الواقع الطبيعى ، وأن يكون الهدف هو ايجاد الجهاز الذى يجسد الفكرة العلمية كائنة ما كانت ، الأجهزة هى لغة العلم فى عصرنا ، ولا عجب أنه عصر الصناعة فى ثورتها الثالثة : كانت الثورة الأولى حين حلت الآلة محل الأبدان ، سواء أكانت أبدان البشر أم أبدان الحيوان . والثورة الثانية حين أصبحت الآلة تسير آلة سواها دون تدخل الإنسان فيما يسير وما يسير ، والثورة الثالثة حين اتسع نطاق الآلة فلم يعد يقتصر على ما كانت الأبدان تفعله ، بل امتد حتى شمل فاعليات العقول ، ذلك هو عصر التكنولوجيا كما يسمونه ، لا فرق فى هذا للمجال بين مجتمع فى الشرق أو مجتمع فى الغرب ، فما دام المجتمع متقدما بمقياس العصر ، كان حتما أن يلقي زمامه الى عقله أولا . وأن يوجه فعل العقل نحو العلوم الطبيعية وأجهزتها ثانيا ، فان فوتت عليه قدراته الاقتصادية أن يسهم فى هذا الميدان بنصيب ، كان لازما أن يجعل منهاج تلك العلوم منهاجا له فى أى ميدان يتاح له النظر فيه ، فقد تعددت ميادين النظر : فهناك

مبشرين العلوم الاجتماعية : علم النفس وعلم الاقتصاد وعلم الاجتماع ، وهناك مجالات الارتفاع بمستوى العيش : من حيث التغذية والسكن والتعليم والعلاج الطبى ووسائل الراحة وتأمين الأفراد ضد كوارث الزمن ، هنالك كل هذه الميادين التى تتفاوت فيها الأمم فى عصرنا ارتفاعا وانخفاضا مما قد يوحى بأن أيا منها يصلح أن يكون أداة لقياس التقدم والتخلف ، الا أنها جميعا تلتقى فى نقطة واحدة ، هى النظرة العقلية بمنهاج العلم الى كل أوجه الحياة .

ونسأل بعد هذا كله : أين تقف الأمة العربية اليوم من المسيرة الحضارية ؟ وأجيب بجواب يختلط فيه قليل من الأسى وكثير من الأمل ، الأسى للهمة اللاعقلية العميقة العميقة التى لا نزال نتخبط فى ظلامها ، والأمل فى جيل جديد أراه على الطريق الى العقلانية العلمية وضيائها .

قد أكون على غير هدى فيما أقول ، ولكننى - على الأقل - صدق القول مع نفسى ، حين أقرر ما أراه أمامى واضحا ، وهو : أما أن نعيش عصرنا بكل ما يقتضيه من اخلاق واما أن نكون فاديين على تحويره ، بحيث نعيد صياغته على مثالنا، اما أن نتمرد عليه ، ثم نعجز عن تحوير أى شئ فيه ، فذلك حكم على أنفسنا بموت حضارى ، لا يعلم الا اعلام الغيوب متى تكون قيامته .

قل ما شئت عن عصرنا ، ولكنك مضطر الى أن تصفه بصفات ثلاث : فهو عصر علمى ، وهو عصر تقنى ، وهو عصر مدار الأخلاق فيه على المنفعة ، ولقد جمع مؤلف انجليزى معاصر هذه الصفات «ثلاث فى صيغة مركزة» ، اذ قال انه عصر «تقنى بنتامى» أما التقنية فببى تتضمن ذلك الضرب من العلوم الذى يستهدف اختراع الاجهزة التى تجسد قوانينها ، ولا يترك هذه القوانين فى صورتها المجردة ، راما انه عصر بنتامى ، فالاشارة هنا الى بنتام فيلسوف المذهب المنفعى ابان القرن الماضى .

معنى ذلك أن جواز المرور الذى يبيع لنا الدخول فى عصرنا ،

هو ان تطور من قيمنا السائدة لكي تصبح قيما قائمة على علمنة ، وعلى تقنية ، وعلى منفعية في أسس التعامل السياسى والاقتصادى على أقل تقدير ، فاذا لم تعجبنا هذه الصفات ، لكونها غريبة على ثقافتنا الموروثة ، كان علينا أحد أمرين : إما أن نلوى عنق العصر حتى يرى الدنيا بأعيننا، وإما أن ننسحب من العصر الى حيث شئنا أن يكون الاختفاء فى ستر الظلام ، لكن المفارقة العجيبة ، هى أننا لا نخلق للدنيا المعاصرة فكرا يثنىها عن طريقها ، وفى الوقت نفسه ترائنا نقف من ثقافة العصر موقفا يقبل أسماءها المجردة ويرفض مضموناتها ، بمعنى أننا على استعداد لقبول الاتجاه العلمى والتقنى بل والاتجاه المنفعى فى التعامل ، على شرط أن يقف هذا القبول عند حدود هذه الاسماء ، وإما ما يندرج تحت هذه الاسماء من مضمونات فليس لدينا المعدات التى اعدت لهضمها ، مما أحدث فينا ضربا عجيبا من الازدواجية الحضارية : فعلى سطح الأمور الظاهرة ، تبدو وكأننا نعيش العصر فى تصوراتنا ، فاذا نفذنا الى ما تحت السطح وجدنا أنفسنا ما نزال نطوى فى صدورنا قيم حضارة ذهبت مع تيار الزمن .

سل من شئت : هل تحب أن تتابع العصر فى عقلانيته وتقنياته ؟ يجبك فى استعلاء بأن العقلانية وما يترتب تاليها ، هى جزء من ميراثنا الأصيل ، لكن قل له انها فى عصرنا تستتبع عدة أمور : منها ألا تلقى بزمامك الى العاطفة أيا كان نوعها ، ومنها أن يتولى العمل من يحسن أداءه ، لا من ينتمى الى أصحاب الجاه بأواصر القربى ، ومنها أن يكون الارتكاز كله على الواقع المادى الصارم ، ومنها أن نصطنع فى حياتنا نظرة علمانية تجعل محورنا هنا على هذه الأرض ، قبل أن يكون هناك فى عالم آخر . . قل له هذا ، يأخذه الفرع ، لأنه عندما أعلن أنه من أنصار النظرة العقلية، لم يكن قد تخيل لنفسه أنها نظرة تلد كل هذا النسل العجيب ، فهو عقلانى بالاسم ، لا بالمضمون والنتائج ، انه يقبل من العصر تقنياته ، لأنه يريد - كسائر عباد الله - أن ينعم بالسيادة

والطيارة وأجهزة التدفئة والتبريد ، لكنه اذا علم بأن ادخال هذه الآلات فى حياتنا ، معناه ادخال عادات جديدة فى تلك الحياة ، ومعناه احلال قيم جديدة محل قيم قديمة ، أخذه الهلع ، لأنه فى عمق نفسه لا يريد عن قيمة الموروثة بديلا .

وهكذا تقع فى أزمة حضارية من طراز نادر ، لأننا فى الحقيقة بمثابة من يحيا ثقافتين متعارضتين فى وقت واحد : احدهما خارج النفس ، والأخرى مدسوسة فى حناياها لا تربى ، فترى حضارة العصر فى البيوت والشوارع والاسواق ، بينما تحس حضارة الماضى رابضة خلف الضاوع .

٦

ونعود فنسأل : أين تقف الأمة العربية اليوم ، من حيث التقدم أو التخلف على طريق الحضارة ؟

ان معايير القياس كثيرة ، اشرنا الى بعضها ، فهناك المعيار الاقتصادى الذى يقيس التقدم بمتوسط الدخل ، وهناك المعيار الثقافى الذى يقيسه بدرجة انتشار التعليم ، وهناك المعيار الذى هو اشيعهاقبولا ، وهو معيار يقيس تقدم الأمة أو تخلفها بدرجة العلمنة والتصنيع ، أى بدرجة تحولها الى الحياة الصناعية المستندة الى الأجهزة الآلية ، وأيا ما كان المعيار الذى تختاره ، فالشرط الضرورى دائما هو أن تتغير طرائق العيش والتفكير بحيث تساير روح التقدم العصرى .

لكن هذا التقدم لا يعنى شيئا الا اذا عرفنا الى أى هدف نتقدم ، حتى يمكن قياس المسافة الفاصلة بين موقفنا الراهن وبين ذلك الهدف الذى نتقدم نحوه ، بعبارة أخرى: ما هو النموذج الكامل الذى نضعه نصب أعيننا أثناء سيرنا لنكون على يقين بحقيقة موقفنا : هل هو اقتراب أو ابتعاد عن ذلك النموذج ؟ وانه لمؤيز على نفسى ان أقولها صريحة ، وانه كذلك لمؤيز على نفوس

القراء ان يسمعوها ، لكنه حق لا منجاة لنا عن مواجهته ، وهو ان نموذج القياس انما هو الحياة المصرية كما تعاش اليوم في بعض اجزاء أوروبا وأمريكا ، فقد شاء الله أن يكون هناك اليوم ينبوع الحضارة ، كما كان ينبوعها في أرضنا ذات يوم .

وقد نوجز أهم معالم تلك الحياة الأوروبية الأمريكية التي هي حضارة العصر ، في بضع نقاط ، تساعدنا على قياس موقعنا بالنسبة الى الهدف : فمن تلك المعالم المميّزة سرعة التغير ، وسرعة قبول الجديد ، فحياة الناس هناك توشك أن تتغير يوما بعد يوم ، وعليهم أن يلاحقوها ، والملاحقة معناها الا يبهرنا ما قد فات ، ومات ، حتى لا نقف طويلا عند اطلال ، بل نوجه البصر دائما نحو غد وبعد غد ، فالقوم هناك يؤمنون ايمانا لا تحده حدود بالعلم وقدرته على النمو المطرد ، وبأنه كلما اطرد نموه قلب حياة الانسان كما وكيفاً .

فاذا اردنا قياس التقدم أو التخلف ، فما علينا الا ان نقيس المسافة بين حياة الفرد العادي في مجتمعاتنا بحياة الفرد العادي في مجتمعاتهم : في حصيلة العاوم ، في دقة التخطيط ، في غزارة الانتاج ، في مدى الحرية السياسية والاجتماعية ، وغير ذلك مما يتفرع عن أصل واحد ، يتلخص في قولنا عن حضارة العصر انها علمية تقنية منفعية .

اننى لعلى وعى بوجه الاعتراض هنا ، وهو : لماذا نفنى ثقافتنا في ثقافة غيرنا ، بحيث نجعل منهم نمودجا لنا نعتديه ؟ وأظن أن خير جواب يزِيل عن أنفسنا القلق ، هو أن ينحصر تفردنا الثقافي في تلك الجوانب التي تميز الشعوب ، والتي هي في الوقت نفسه ليست مقياس التقدم الحضارى كما حددناه ، واعني بـ" الجوانب " العقيدة والفن وبعض تقاليد الحياة التي لا تتنافى مع الحركة العلمية بكل فروعها ، وبهذا نتيح لأنفسنا أن نتحضر بحضارة العصر في أخص خصائصها ، كما نتيح لها في الوقت نفسه أن تحتفظ بما يميزها عما سواها ، وبهذا نتركها تسير العصر في

نظراته العلمية الصارمة ، وتنطوى على ذاتها فى ميادين الوجدان
وطرائق التعبير عنه فى العقائد والأدب والفن .

ان الحديث عن الحضارة وقضية التقدم والتخلف للأمة
العربية ، ماكان ليستثير نشاطنا الفكرى ، لو أن بنا مواتا نزل
بنا الى حفرة الحضيض ، وكذلك ماكان ليستثير نشاطنا لو أننا قد
علونا فى حضارة العصر الى ذروة الأوج ، وفى الحالة الاولى ينعدم
الوعى ، فلا فكر ولا نشاط ، وفى الحالة الثانية تتحقق الطمأنينة
والرضى ، فلا قلق ولا تساؤل ، لكننا من مدارج الصعود فى منزلة
بين المنزلتين ، ولذلك كان لا بد لنا من مثل هذا النشاط الفكرى ،
نتحسس به الطريق ، حتى لا نضل عن الجادة المستقيمة لنبلغ
ما نريد ونبتغى .

حياتنا بين الأمس واليوم

١

ولدت في أوائل هذا القرن ، قبل أن تفجع البسلاد في دنشواى بعام واحد ؛ ولما اكتمل لى الوعى بالدنيا واحداها ، كان قد انقضى من القرن ثلاثة عقود ؛ كنت قبلها أسمع عن أقطار الأرض البعيدة ، وكأننى أسمع عن عالم من ضباب ، وأسمع عن جسام الحوادث في وطنى ، فأفهم الجمل مفككة متناثرة ، ولكنى لا أكون لنفسى منها قصة مفهومة .

أما دنياى القريبة منى ، والتي الفتها حولى ، فقد كانت بسيطة الى حد السذاجة ، أعقد ما فيها هى الكتب التى صادفتنى فطالعتها ، والتي حدث أن كانت في مجموعها أميل الى « الأفكار » المجردة التى تعرت عن دم الحياة ولحمها ؛ ومن هنا كانت الفجوة سحيقة بين ساعات أقضيها داخل الكتاب وساعات أقضيها خارجه ؛ وليس بى حاجة هنا الى القول بأننى عشت أربعين سنة في بيت لم يعرف جهازا واحدا من أجهزة الحضارة الحديثة ، أما لأنها لم تكن قد وجدت بعد ، وأما لأننى كنت لا أملك ثمن اقتنائها ، فلا راديو ، ولا تليفزيون ، ولا ثلاجة ، بل ولا النور الكهربائى استخدمته خلال سنوات طويلة من حياتى ؛ وكان أول فلم سينمائى شهدته هو فلم « سفينة العرصر » - في أوائل الثلاثينات - وانى لأذكر الآن كيف خرجت من شهوده ذاهلا لهذا العالم العجيب الذى لم افتح أبوابه قبل ذلك ؛ حتى التلفون لم يدخل بيتى إلا بعد أن انقضى من القرن نصفه، وبدأ نصفه الثانى .

لم يكن غريبا على عندئذ أن التقي مع الوف الناس من

رجال ونساء ، فلا أجد بينهم الا قلة قليلة جدا أصابت شيئا من التعليم ، وخصوصا في عالم النساء ، ولذلك كان أول فرض يرد على الخواطر بالنسبة الى اى امرأة تربطك معها روابط الحديث او المعاملة ، أنها تجهل القراءة والكتابة . ، فإذا كان الأمر بينكما يقتضى توقيعا ، توقعت منها أن تخرج ختمها لتختم ، او أن تعد ابهامها لتبصم ؛ حتى لقد كان من المفارقات التى تلفت النظر أن ترى سيدة وفى يدها جريدة او كتيب ، ودع عنك أن ترى سيدة وعلى وجهها منظار ؛ وكنت تحس عن الفئة القليلة المتعلمة ، انها كنقطة الزيت فى قدح الماء ، لا تندمج فيه مهما تحركت فى ارجائه ، كأنما تلك الفئة من أمتها عنصر اجنبى دخيل .

ولم يكن غريبا على أن أجد الوف الناس من رجال ونساء ، يولدون ويعيشون ويموتون فى مكان واحد ، كأنهم نبات ينمو ويذبل وهو فى موضعه ؛ كانت الاكثرية العظمى من أهل القرية تسمع عن العواصم القريبة منهم ، وكأنهم يسمعون حكايات من ألف ليلة وليلة تروى لهم عن الهند والسند ؛ ولا يدخل القرية رجل من المدينة - وهم يعرفونه من ثيابه - حتى يتجمع الغلمان يرقبونه من بعيد بنظرات متطلعة ، وبطل النساء من نوافذ الدور وأبوابها ، مسدلات على الوجوه أغشية تحجب منها شيئا وتترك شيئا للرؤية ؛ وإذا لم يكن فى متناول احدهن غطاء ، رفعت احدى ذراعيها على وجهها لتؤدى لها ما يؤديه الغطاء .

كنت اذا ذهبت الى القرية خلال اشهر الصيف ، لا البت أن ادخل مع الناس هناك فى ضروب من الحديث ، لم افهمها كل الفهم ، ولم اجهلها كل الجهل ؛ هى ضروب من الحديث تكثر فيها كلمات « الحجز » و « البروتستو » و « المحضر » و « البورصة » و « البنك » و « الخواجة » ؛ ولم يكن للناس من حديث فى اواخر الصيف الا عن اسعار القطن ، ترتفع وتنخفض لأسباب مجهولة ، فتسرى موجة من الفرح او موجة من الحزن ، وكان الشعور العام هو أن تلك الاسعار المساعدة الهابطة ، هى ضربات القدر ، تأتى من حيث لا تدرى كيف جاءت؛

وحدث ذات مساء ، وجمع من الرجال يسلمون وهم جلوس على « دكتين » متقابلتين أمام دكان البقال ، أن سأل سائل وهو جاد : من ذا الذى يرفع هذه الأسعار يوما ويخفضها يوما ؟ وأجاب مجيب وهو جاد أيضا ، فقل : لقد سمعت أن هاتفا من السماء يهبط ساعة الفجر ، يعلن فى همس غير مسموع بما يقرر أسعار اليوم ؛ ولم يعترض أحد على الجواب .

وكان مألوفاً غاية الألف ، أن تسمع عن أحد الموسرين ، أنه أفلس بين يوم وليلة ، كأن الأمور تتحرك بأصابع المغاريت الخافية عن الأبصار ؛ فترى آثارها المفاجئة ولا ترى محرركاتها ؛ وكان من اعتد الأنظار التى حيرتنى فترة طويلة من مرحلة الشبيب ، تلك الحالات الكثيرة ، التى كان يقترن فيها موت رب الأسرة بخراب أسرته ودمارها ، من بيع وتبديد وأفلاس ؛ ولم يكن من باب اللغو فى الحديث أن تجرى السنة الناس بهذه العبارة التى تقول أنه « موت وخراب للديار » ، لكثرة ما اقترن الحادثان وكانهما علة ومعلول ؛ وكذلك كان مما له مغزى حقيقى من واقع الحياة ، أن يطلب الرجل « الستر » فى حياته ، كأنما هو على يقين أن هذا الستر سينكشف ذات يوم عن خواء ، وأذن فالدعاء لله هو أن يجيء ذلك اليوم بعد وفاته .

لم أكن واسع المعرفة بالزراعة وحياة المزارعين - من ملاك الأرض أو مستأجرها - لكن المعرفة القليلة التى حصلتها من تتبع الحياة وأطوارها فى بعض من عرفتهم ، كانت كافية لرسم صورة تقريبية لتلك الحياة كيف يجرى تيارها وكيف تتعاقب أطوارها ؛ فقد كان الشيخ .. (وهذا مثل حقيقى بقيت لى منه ذكريات) يملك نحو عشرة أفدنة ملكا خاصا - (وتلك هى أحسن الحالات ، فلا هو بمستأجر عليه أن يدفع الإيجار من محصله ، ولا هو مدين - أول الأمر - مطالب بدفع فوائد الدين من محصله) - وكانت حياته أول أمرها تجرى بين يديه عسلا ولبنا ؛ لكن الأعوام لم تمهله الا قليلا ، حتى فاجأته بعمال من زوجتيه ، بلغت عدتهم عشرة بين بنين وبنات ؛ وأقول « فاجأته » لأنه كان يبدو على كر الأعوام ، كأنه على غير وعى بتكاثر نسله ؛ ثم أراد له الله عند المفاجأة بهذا السوء الثقيل ، أن تزداد فداحة

المعبء بمرض أصابه ، تطلب منه السفر المتصل الى المنصورة
 حيناً ، والى القاهرة حيناً ؛ فأخذت حصيلة ارضه تمجز عن
 الوفاء بعيش عياله ونفقات علاجه ؛ فكان لا مناص من اقتراض
 على المحصول قبل مجيئه ؛ والقرض لا يكون الا بفائدة مرتفعة ؛
 ويגיע وقت المحصول ، ويגיע معه صاحب القرض ، فالارجح
 ان يقدم له محصول عيني لقاء ماله ، وهنا تكون الخطوة الثانية
 من الغبن الفادح ، اذ يغلب أن يأخذ الدائن ما يأخذه من ناتج
 الارض بثمن قليل ؛ بحيث لا يبقى لصاحب الأرض الا نزر يسير
 من ناتج أرضه ، ونزر أيسر منه من مال سائل ؛ ويגיע العام
 اتالى ، فتزداد الحاجة الى القروض ، لا من اجل عياله وعلاجه
 فقط ، بل فوق ذلك من اجل الانفاق على الأرض لفلاحتها ؛ لكن
 صاحب المال هذه المرة ، لا يكفيه أن يقرض ماله على محصول
 الأرض ، لان ذلك قد لا يكفي ؛ واذن فلا بد من رهن جزء من
 الأرض ضمانا للدين ؛ ويحدث بالفعل أن يعجز الرجل عن سداد
 دينه ، فتذهب القطعة المرهونة من أرضه ؛ وهكذا دواليك على
 مر عدد من السنين ، ثم تزداد الصلة بالرجل ويموت ،
 فيفترن موته باجتماع الدائنين لتصفية ما تركه لأولاده ،
 فاذا الباقى لأولاده صفر من الأرض ، وبقية من الديون ؛ ومع ذلك
 كله ، فقد عاش الرجل « مستورا » - في عرف الناس -
 لم يتكشف عنه السمر الا بعد موته ، فكان العرى والجوع نصيب
 أبنائه من بعده .

تلك كانت حياة الزارع ، في حالات ليست هي أسسوا
 الحالات ، فلا عجب - حين ضاقت الضائقة في الثلاثينات الأولى
 - أن كان المعلم في المدرسة الازلامية - وكان على الأغلب من أهل
 القرية - ذا مكانة مالية لا تدانيها الا مكانة من يملكون رقعة كبيرة
 من الأرض ، فهذا المعلم بأربعة جنيهاته كل شهر - فذلك هو
 راتبه عندئذ - كان أقدر على الشراء من مالك العشرين فدانا ،
 او ربما كان أقدر من مالك الثلاثين ؛ ولذلك فسرعان ما كانت
 الأرض تنفرط من أيدي ملاكها ، لتهبط في أيدي هؤلاء .

ومع ذلك فقد كانت الزراعة هي المبدأ والمنتهى ، وكل
 ما عداها من أوجه النشاط والعمل ، كان يبدو وكأنه من

لوازمها وملحقاتها ؛ ولهذا كثرت الأصالة والعراقة لمن ملك الأرض - ولأن يملكها مالكها عن أرث ، خير من ان يملكها عن كسب بمجهود - اما من لا يملك أرضا ، فهو في المجمع من بوافله وهو مشه ، مهما بلغ من شأن في أوجه أخرى من أوجه الحياة ؛ فكانت ملكية الأرض هدفا يسعى اليه كل من اجتمع له شيء من مال ؛ لقد عرفت طبيبا جمع مالا من مهنته ، ولم يكن له شأن بالأرض وزارعها ، لكنه استترى بماله قطعة واسعة من أرض جرداء لا تنتج الا القليل ، فلما أبدت له عجبى ، قال : ان جزائى الأولى هو ان يقال بين الناس ان الدكتور ذهب الى العزبة ، وان الدكتور عاد من العزبة ، وفى ذلك وحده ما يكفل لى ان تفتح أبواب الجاه والمكانة .

كان العمل الزراعى يومئذ يدويا في معظمه ؛ فلم يكن احد ليتوقع ان تحرث الأرض بغير المحراث التقليدى ، او ان تدرس الغلة بغير النورج ، او ان تروى الأرض بغير الساقية والشادوف ؛ ولم يكن احد ليتوقع ان يحصد الحصاد بغير الأيدي ، وأن تحشى الجذوع بغير المنجل ؛ فكنت تسمير في الأرض الزراعية أميالا بعد أميال ، قبل ان تصادف مكنة تدار ببخار أو كهرباء ؛ العمل يدوى كله ؛ والانتقال اسرعه على ظهور الدواب ؛ ومن ثم انطبع الجو كله بالبطء والمهل ؛ وعدت السرعة من عمل الشيطان ، ومما يبعث آخر الأمر على الندم ؛ وفيم الاسراع والزرع ينمو على مهل ، والمحصول يجيء في أوانه من العام ؛ لقد ضرب لى صديق فى القرية موعدا ان نلتقى في صبيحة الغد ، فزلت بالخطا وسألته : في اى ساعة من ساعات الصبح تريدنا ان نلتقى ؟ فما وجدت منه ومن الصحبة كلها الا امر السخرية ، فقد كدت ابدو في أعينهم « خواجة » لأننى اردت تحديد ساعة اللقاء ؛ ففى كلمة « الصبح » تحديد لهم بما يكفى للحياة في الريف ؛ وكان مما زاد في بطء الحركة رسوخا في النفوس ، أن صاحبها - نتيجة طبيعية لها - بطء شديد في تغير الأوضاع - أوضاع الفرد وأوضاع المجتمع - حتى تكاد بالنسبة لأى فرد - اذا عرفت كيف بدأ حياته ، ان تجزم فيما يشبهه اليقين كيف تنتهى ؛ وكان من دواهى البطء الذى استحكمت في النفوس .

أسبابه ؛ صعوبة اتصال الناس بعضهم ببعض إذا ما فرقت بينهم مسافة من الأرض ؛ فالخطاب البريدي يحتاج الى وقت طويل ، والسفر يحتاج الى وقت اطول ، والأخبار تنتشر في أرجاء القطر الواحد - ولا أقول في أرجاء العالم - على فترة مديدة قد تصل الى بضعة أشهر ؛ لم يكن في قريتنا مكتب للبريد ، وكان لا بد لارسال الخطاب ، أو لتسلم خطاب ، من الذهاب الى القرية المجاورة حيث المكتب ؛ وكان من ينوى السفر يعد له ، مهما يكن من قصر المسافة ، وقل في ذلك ما شئت بالنسبة الى من يعززون السفر الى أرض الحجاز لأداء فريضة الحج ، فهذا هنا يكون الاعداد بما نظنه اليوم لا يتناسب الا مع رحلة الى المريخ .

٢

لكن المفارقة العجيبة حقاً ، هي ما كان بين هذه الصورة المباشرة من جهة ، والصورة الفكرية والثقافية من جهة أخرى (وما زلت أتحدث عن الثلاثة العقود الأولى من هذا القرن) فإذا كانت البساطة قد صحبت الأولى ، فإن الحيوية قد صحبت الثانية ؛ في الأولى سداجة وفي الثانية عمق ؛ في الأولى نطاق محدود وفي الثانية أفق واسم ؛ حتى لاستطيع المجازفة بالقول فأزعم أن حياتنا - كما عرفت - الى أن بلغت الثلاثين ، بل وهد أن جاوزتها - كانت مصابة بفصام خطير : فهنا بدن يعيش - أو يكاد - في امتداد العصر التركي ، وهناك عقل يتابع ثقافة العصر في آخر تطوراتها ؛ هنا المحراث والنورج والساقية والشادوف والمنجل - تراها حيشما توجهت على الأرض المزروعة بما سودها من بساطة عيش وبطء حركة - وهناك لطفى السيد والعقار وطه حسين وهيكل وسلامة موسى تصادفهم في كل صحيفة ومجلة وكتاب .

لقد تجاوزت في مجتمعنا أضداد نستطيع على وجه التعميم والاجمال أن نقول أنها أضداد استقطبتها حياة الريف في ناحية ، وحياة المدن - أو قل حياة القاهرة - في ناحية أخرى ؛ ففي الريف بلغ من الناس استسلامهم للخرافة حداً أقصى ، وفي القاهرة بلغت النزعة العقلانية بأئمة الفكر شوطاً

بعيدا ؛ في الريف كان الانتاج برغم حياة الشظف والفقر ، وفي القاهرة كان الاتفاق في بلخ ؛ في الريف امتداد للصور الوسطى في وسائل العيش ، وفي القاهرة القصور والمسارح وامكن السهرات الالهية ؛ اعداد تجاوزت حتى شطرت مجتمعنا مجتمعين لا يكادان يلتقيان ؛ وقد انعكس هذا الانشطار في نوعين من التعليم : مدني هنا وديني هناك ؛ وفي نوعين من المحاكم : مدنية هنا وشرعية هناك ؛ وفي نوعين من احياء السكنى وطرائق العيش : « أفرنجي » هنا و « بلدي » هناك ؛ وفي نوعين من ضوابط السلوك ، فالسلوك الجائر عند فريق « تفرنج » قليلا او كثيرا ، مجلبة للعار عند فريق آخر يرعى التقاليد .

على أن ما يعنينا الآن من هذه الأعداد ، ذلك التباين الحاد بين الحياة المعاشية في ركودها وبطئها وتخلفها ، والحياة العقلية في نشاطها وحيويتها وسرعتها ؛ وكان لا بد ليوم أن يجيء ، يشتد فيه الجذب بين حياة الواقع المادي البطيئة ، وحركة العقل السريعة ، بحيث لا يكون ثمة مناص من التصدع ، وبحيث تحتكم على الحياة المادية البطيئة المتخلفة أن تعيد بناءها لتحقيق بالفكر في طيرانه ووثوبه ؛ وذلك هو ما حدث - بدرجة متواضعة اول الأمر - في الحركة الاقتصادية والصناعية التي بداها رواد أوائل مثل طلعت حرب ، ثم حدث بدرجة قوية طموح ، بالثورة الاقتصادية والاجتماعية الجذرية الشاملة ، ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ ، التي جاءت لتغير الصورة المعاشية تغييرا كاملا ؛ فاذا كانت العين لم تألف - في السنوات التي رسمت صورتها ، سنوات العقود الثلاثة الأولى - أن ترى على الأرض الزراعة مكتنة تدار ببخار أو كهرباء ، فأحسبها اليوم واقعة طرأ ، الآلات الزراعية المتقدمة ، في الأرض المنزرعة وفي الأرض المستصلحة ، بنسبة لا بأس بمقدارها ؛ واذا كانت العين خلال تلك الفترة لم تألف أن ترى في سماء المدن الا المآذن فوق المساجد ، فهي اليوم تألف أن ترى مداخل المصانع الى جانب مآذن المساجد ، فيكون ذلك عندها أجمل رمز وأصدق على أن حياتنا قد احدث فيها دين ودنيا ، كما أراد لهما الاسلام أن يتحدوا .

تصدعت الحياة الاقتصادية البطيئة الراكدة ، بفعل الجذب

الشديد الذى وقع عليها من نائية الحياة الفكرية التى تقدمت حتى انقطعت كل صلة بينها وبين الركود الاقتصادى ، كما يتبدى هذا الركود فى حياة الفلاح المتوسط ؛ وهل نخطئ اذا قلنا أن ثورة ١٩٥٢ أن هى فى صميمها الا ثورة أريد بهسا أن تغير من أوضاع الحياة المادية تغيرا من شأنه أن يزيد من سرعة نشاطها لتلحق بالحياة الفكرية حتى اذا ما توازيا ، سار المجتمع بعدئذ فى تكامله سيرا فيه اتزان بين الراس والبدن ؟

انتقلت الحركة من الأسرع الى الأبطأ ، على نحو شبيه بما يحدث حين تنتقل الحرارة دائما من الجسم الأسخن الى الجسم الأبرد اذا ما تلامسا ؛ ضع قطعة من الحديد الساخن ملامسة لقطعة أخرى من الحديد البارد ، تجد أن الحرارة تنساب من الأولى الى الثانية حتى تتعادل بينهما درجة الحرارة؛ وليس فى ذلك شيء من ضرورة التحتيم ، فقد كان يمكن للعكس أن يكون هو الأمر الواقع ، بحيث تزيد حرارة الحار كما تزيد برودة البارد ، على أن يظل مجموع الحرارةين ثابتا ؛ كان يمكن لاتجاه السير أن يكون على هذا النحو العكسى ، لكن هكذا وقع ما وقع ، فرصدناه فى قانون ، يسمونه القانون الثانى للديناميكا الحرارية ؛ وكذلك قل فى الجانب الاقتصادى من الحياة وفى جانبها العقلى ، فإن الحركة تنتقل من أكثر الجانبين نشاطا الى أقلهما ، وقد حدث فى مصر كما عهدتها فى العقود الأولى من هذا القرن ، أن كان النشاط الأوفر فى حياة الفكر ، والنشاط الأقل فى حياة الزراعة والصناعة ، فانتقلت الحركة من الأولى الى الثانية ، لكنه انتقال تطلب ثورة كبرى لتحديثه ، كما يتطلب المريض بالمصائب هزة كهربائية تصدمه ليفيق ؛ على انى لا أريد أن أترك هذا الموضوع من الحديث ، قبل أن أثبت ظنا يدور الآن فى خاطرى ، وهو أن هذا الترتيب بين الجانبين قد يعكس فى بلد آخر ، بحيث يكون السبق للحياة الاقتصادية المادنة على حياة الفكر ، فعندئذ - فيما أظن - تجيء الثورة عقلية ، ليزبد الفكر من حركته حتى يلحق بازدهار الحياة الاقتصادية ؛ وربما كان ذلك هو ما حدث فى القرن التاسع عشر فى أوروبا ، حين أحدثت الثورة الصناعية زيادة فى الإنتاج ، تلكا

دونها الفكر ، فثار الفكر في منتصف القرن ليحدث في نفسه انقلابا يمكنه من سرعة السير .

وأعود الى صورة بلدى كما رأيتهما في النصف الأول من حياتى ، لأرى كيف تبدلت ؟ اما يزال الفرق شاسعا بين خط العرض الذى يعيش فيه مفكر القاهرة ، وخط العرض الذى يعيش فيه زارع الأرض في الريف ؟ هل ما تزال مسافة لخلف بين فلاح القرية اليوم وبين كاتب في القاهرة مثل الدكتور حسين فوزى ، هى نفسها المسافة التى كانت بالأمس بين فلاح القرية وكاتب في القاهرة عندئذ كالعقاد ؟ أو لأضح السؤال في صيغة أكثر توضيحا للنقطة الطروحة ، فأقول : هل الصلة بين توفيق الحكيم حين أصدر مسرحية أهل الكهف في أوائل الثلاثينات ، وبين فلاح القرية حينئذ ، شبيهة بالصلة بين توفيق الحكيم حين أصدر مسرحية الصفقة أو الأبدى الناعمة ، وبين فلاح القرية اليوم ؟ لا اظن ذلك ؛ فالمسافة قد قربت الى درجة كبيرة بين الطرفين .

لم تكن مشكلات المفكرين بالأمس ، لتعنى شيئا عند ساكن الريف ؛ فماذا يهم زارع الأرض في الريف ، بكل ما كان يحمله في حياته من أعباء ثقال ، لا تترك له من نتيجة جهده طول العام ما يملأ جوفه ويكسو عريه ، ماذا يهمه اذا كانت ثقافة السكسون أفضل من ثقافة اللاتين ، أو كانت هذه أفضل من تلك - وقد كانت هذه مشكلة فكرية عندنا ذات يوم ؟ ماذا يهمه اذا كان الشعر الجاهلى قد جنى على الشعر العربى المعاصر ، أو كان ذلك الشعر الجاهلى مصدرا لقوة هذا الشعر المعاصر - وقد كانت هذه مشكلة ثانية ؟ بل ماذا يهمه اذا كتبنا بأحرف عربية أو كتبنا بأحرف لاتينية - وقد كانت هذه مشكلة ثالثة ؟ لا ، لم يكن يهمه شيء من هذا ، ولذلك بترت العلاقة بترا بين سكان القرية وكاتب القاهرة ، لتخلف الأول بالنسبة الى الثانى من جهة ، ولأن الثانى مهتم بأمور لا شأن للأول بها من جهة أخرى .

اما صورة اليوم فقد اختلفت اختلافا بعيدا ؛ فالمشكلات التى يثيرها كتاب المسرحية والقصة الطويلة أو القصيرة ، هى نفسها المشكلات التى تعتمل في نفس الريفى : علاقة الناس

بعضهم ببعض ، وعلاقتهم بالثروة ومصادرها وبالسلطان ومراكزه ، وغير هذا وذلك مما يضرب في صميم الحياة ، ثم جاء الراديو وجاء التلفزيون ، فاثرا في نوع الكتابة بقدر ما أثرت الكتابة فيهما ؛ فأصبح كاتب المسرحية - مثلا - لا يخط حرفا إلا والشاشة ماثلة أمام بصره ، فماذا يصلح لها وماذا لا يصلح ؛ وبالتالي : ماذا سيشاهد الريفى وماذا سيسمع ، بحيث يتأثر أو لا يتأثر ؟

فبطء الحياة بالأمس ، وبطء الحركة ، وبطء الانتقال والاتصال ، قد انقلب اليوم سرعة سريعة ، مما أدى الى أن سارت القرية اشواطا في سبيل وصولها الى القاهرة ؛ حلاق الصحة في القرية قد حل محله طبيب أو أكثر من طبيب ، ومقرض المال للفلاح قد حل محله جمعيات تعاونية وبنوك ائتمان ؛ فلا اظن أن الشيخ .. الذى قصصت قصته ، لو كان يعيش اليوم ، كان يفاجأ بما فوجيء به من افلاس .

قلت أنه كان من المفارقات التى تلفت النظر ، أن ترى سيدة وفى يدها جريدة أو كتاب ، وأنا أترك للقارئ أن يحدثنا هو عن المفارقة التى تلفت انظارنا اليوم ؛ انها اليوم لمفارقة أن نرى فتاة قعيدة البيت لم تختلف الى معهد أو جامعة ، ولم تشغل نفسها بعمل بعد ذلك ، أنك اليسوم اذا طالبت امرأة بالتوقيع ، فلا تتوقع منها ما كنت تتوقعه بالأمس ، من انها ستخرج ختمها لتختم أو ستمد ابهامها لتبصم ، بل تتوقع منها أن تخرج قلم الحبر من حقيبتها لتوقع بعد أن تجادلك في مبررات التوقيع .

ترى اذا عاد الزمن بصديقى الطبيب ، الذى وضع ماله فى أرض لا يحسن زراعتها ، ليقول الناس عنه انه ذهب الى العزبة وعاد من العزبة ، كسبا للجاه وبعد الصيت ، فهل يظل على رايه بأن يفتصب الأرض من زارعها بماله ببيعة الجاه ؟ او انه سيجد ذلك - اليوم - مما باباه الادراك السليم ، فالأرض للزراع لا لاكتساب السطوة والسلطان ؛ لكنها كانت بقايا اقطع تمكنت من النفوس ، وذهبت اليوم وذهب ريحها .

تغيرت صورة الحياة بين أمسها ويومها ، ومن ذا يعلم ماذا تكون غدا ؟

إنسانية العلم

المذهب الإنساني في الفلسفة - أو « الانسية » كما أرادنا المرحوم اسماعيل مظهر أن نسميه - هو في صميمه صرخة احتجاج على كل ضرب من ضروب الفكر أو الحياة يؤدي الى التضحية بالإنسان من حيث هو كائن حي متكامل بماطفته وعقله، التضحية به من أجل أى شيء آخر سواء ، كأن يضحي بهذه الدنيا من أجل آخرة ، أو أن يضحي بالماطرة من أجل العقل ، أو أن يضحي بالروح من أجل المادة ، أو بالمادة من أجل الروح ، أو بالحياة الفكرية من أجل الحياة العملية ، أو بهذه من أجل تلك ؛ فلتن كانت العصور الوسطى - في أوروبا - قد سادتها روح تطالب الإنسان بأن يثد رغباته الجسدية وغرائزه الفطرية الحيوية ، فان ثورة كان لابد لها عندئذ أن تجيء لتعيد الإنسان الى إنسانيته بكل ما فطرت عليه ، فليس الإنسان باله ، كلا ولا هو بحيوان ، انما هو كائن أريد به ان يقف حلقة وسطى بين السماء والأرض ، يأخذ من الأولى روحانيتها ومن الثانية ماديتها ، ثم يجاور في شخصه بين الجانبين ؛ والعكس صحيح كذلك ، أى انه اذا كانت الثورة الصناعية في القرن الماضي قد أرادت - في أوروبا أيضا - أن تقتلع الإنسان من جذوره الروحانية كلها ، لتضعه في المصانع آلة من آلاتها ، فان ثورة على الثورة كان لابد لها أن تظهر لتعيد للإنسان إنسانيته . - في الاتجاه المضاد هذه المرة - وهكذا كلما اقتضت ظروف الحضارة في عصر من العصور أن ينطمس من طبيعة الإنسان

جانب لحساب جانب ، تحتم أن يخرج للناس فيلسوف «إنساني»
يصحح الخطأ ويعيد للانسان توازنه المفقود .

وانه لمن حسنات الثقافة الإسلامية - فيما له صلة
بموضوع حديثنا - انها في جوهرها ثقافة لا تضحي من الانسان
بجانب من أجل جانب ، فهو مخلوق للدنيا وللآخرة معا ،
للجسد وللروح معا ، للنشاط العملي في هذه الحياة وللسموات
الروحية في سبيل حياة آخرة ؛ ولهذا لم تكن هذه الثقافة
الإسلامية بحاجة ماسة الى أنصار للمذهب الإنساني يصرخون
احتجاجا على ذلك أو على هذا ، كما كانت الثقافة الأوروبية
بحاجة ؛ لكننا لم ندع ثقافتنا الأصيلة تسير في مجراها ،
فدخلنا عليها عناصر اقتضتها ظروف حضارية حديثة ، ومن
ثم هبت علينا الأنواء التي تميل بشراع السفينة الى اليمين
أكثر مما ينبغي تارة ، وإلى اليسار أكثر مما ينبغي تارة أخرى ،
إلى الإغفال في العقل ولوازمه مرة ، وإلى الإغفال في العاطفة
وملحقاتها مرة ، فأصبحنا بحاجة الى « مذهب إنساني » يظهر
حيناً بعد حين ليصحح الخطأ ويعيد تعادل الميزان .

وليس في هذا كله علينا من بأس نخشاه ، لكن البأس هو
في أن تقع الثقافة الأوروبية في خطأ فنقع فيه مثلها ، حتى
ولو لم تكن حياتنا تستلزم الوقوع فيه ؛ ذلك أن المصادفة
البحثة قد أدت بأصحاب المذهب الإنساني في أوروبا إبان نهضتها ،
أن يرددوا الى تراثهم اليوناني واللاتيني ، ليلتمسوا فيه صورة
الإنسان المتكامل بعاطفته وعقله ، وأن يغفلوا العلوم الطبيعية
من الصورة التي أرادوا تصويرها ، لحدائث تلك العلوم الطبيعية
عندئذ ؛ فجاءت الأجيال التالية ، ليظن أبناؤها أن الصورة
الإنسانية المثلى ، التي تتوافر فيها القيم الرفيعة وتحقق بها
الغايات القصوى ، هي في ثقافة إنسانية من النوع الذي رسمه

انتصار المذهب الانساني في اوربوا النهضة ، بلا زيادة ولا نقصان ؛
فاذا كان هؤلاء قد ارتدوا الى التراث اليسوناني واللاتيني ،
فلا مناص لنا - نحن انتصار المذهب الانساني الحديث - من
ان نرتد الى هذا التراث نفسه بغير تحريف ؛ واذا كان هؤلاء
الرواد قد اغفلوا ذكر العلوم الطبيعية في الصورة الانسانية كما
رسموها لمعاصريهم ، فلا مناص لنا كذلك - نحن انتصار المذهب
الانساني الحديث - من اغفال تلك العلوم ؛ وبهذا تقع في خطأ
مزدوج ، فلا التراث اليوناني واللاتيني بضرورة ليس عنها من
محيص لمن يريد ان يهيء للانسان حياة ثقافية انسانية متزنة
العناصر ، ولا اغفال العلوم الطبيعية بشرط محتوم لكي
تتوافر للقيم الانسانية ظروفها المواتية .

ومن هذا الخطأ التزدوج ترتبت عندنا - في ثقافتنا
العربية الحديثة - نتائج ، منها ان قادة التعليم الجامعي في
بلادنا ، اشترطوا دراسة اليونانية واللاتينية ، كأنما هما
لازمتان لا غنى عنهما لمن اراد ان تتكامل ثقافته ، وكأنهما لم تكونا
ابان النهضة الأوروبية لصيقتين بطبيعة الثقافة الأوروبية
عندئذ ، في خروجها من ضيق العصور الوسطى الى رحابة العصور
الحديثة ؛ ومن تلك النتائج ايضا ان قر في ذهانتنا ان القيم الانسانية
العاليا لا تصاحب العلوم الطبيعية ، ما دام قادة المذهب الانساني
في أوروبا انان نهضتها قد اغفلوا تلك العلوم من الصورة المثلى ،
وكانما اغفالهم هذا لم يكن صدفة محضة ، بل كان ضرورة حتمية
تدوم مع العصور جميعا ؛ ولهذا أصبح مآله فاعلم ، السنة المتكلمين
واقلام الكتاتين ، ان نسمع وأن نقرا ، بأن المغالاة في العلوم الطبيعية
علم ، حساب الدراسات الانسانية ، قد يكون مفسدة لكياننا الانساني ؛
ونريد بهذا الحديث بيان الخطأ في هذين الموضعين .

اما عن دراسة اليونانية واللاتينية ، فاحب ان اجعلها
واضحة منذ البداية . ان موضوع الحديث هنا ليس هو ضرورة
هذه الدراسة من حيث ان هاتين اللغتين أصل ثقافي ، لابد من

دراسته اذا اردنا أن ندرس فروعا كثيرة أخرى ، كالفلسفة والقانون الروماني ، بل اذا اردنا أن نكون على علم من الداخل بالمصطلح العلمي في فروع العلوم الطبيعية جميعا ، فدراسة هاتين اللغتين ضرورة ليس لنا حيالها اختيار ؛ لكن موضوع الحديث هنا هو السؤال عما اذا كانت دراسة هاتين اللغتين ، وما كتب بهما من تراث يوناني وروماني ، ضرورة تقتضيها النظرة « الانسانية » ، كما كانت الحال في نظر النهضة الأوروبية ؟ والرأي عندي هو أن ما قد عد ضرورة انسانية في أوروبا النهضة - وفي إيطاليا بصفة خاصة - إنما عد كذلك للصلة الشديدة التي كانت تربط الثقافة الأوروبية بسالفتيها من يونانية ولاتينية ، فاذا أرادت تلك الثقافة أن تتنفس الهواء الطلق ، بعد أن فكت عن خناقها قبضة اللاهوتيين أبان العصور الوسطى ، فإين كانت لتجد ذلك الهواء الطلق تتنفسه الا في تراثها ، لا سيما وذلك التراث يحمل في حصائله كل ما كان ينقص الانسان التأثير على القيود ، من قيم الحركة الفكرية ، وحب الحياة ؟

فلذا اردنا نحن اليوم أن نصنع الصنيع نفسه ، بأن نتيح للانسان ثقافة تمكنه من اكتساب القيم الانسانية التي ينشدها، فانما يتحقق لنا ذلك ، لا بضرورة التوسع في دراسة اليونانية واللاتينية ، بل بضرورة الاستعانة بتراثنا نحن ، كما استعانت أوروبا النهضة بتراثها ؛ وبذلك تتحقق الموازنة بين الموقفين .

أقول ذلك عابرا ، بعد أن لم تعد مسألة اليونانية واللاتينية قضية تشغل الأذهان ، كما كانت تشغلها في الثلاثينات ، فقد راجعت ما قاله أستاذنا الدكتور طه حسين في كتابه « مستقبل الثقافة في مصر » (١٩٣٨) وقد خصص للحديث في هذا الموضوع فصلا كاملا (من صفحة ٢٧٥ الى صفحة ٢٩٩ في الجزء الثاني من الكتاب) يعرض فيه رأيه في ضرورة اليونانية

واللاتينية لا في تعليمنا الجامعى وحده ، بل في التعليم الثانوى كذلك ، ما دام هذا التعليم الثانوى مرحلة مؤدية الى المرحلة الجامعية ؛ وقد خيل الى ان استاذنا في دفاعه الحار ، لم يقصر أهمية تنك اللغتين على كونهما مادتين دراسيتين بين المواد الدراسية الواجب قيامها في المدارس والجامعات ، بل جاوز ذلك ليجعل لهما مكانة أخرى ممتازة، تشبه المكانة التى كانت لهما عند أنصار الدعوة « الإنسانية » في تاريخ أوروبا الحديث ، يقول : « وأنا مؤمن أشد الإيمان وأعمقه وأقواه ، بأن مصر لن تظفر بالتعليم الجامعى الصحيح ، ولن تغلح في تدهر بعض مرافقها الثقافية الهامة ، الا اذا عنيت بهاتين اللغتين ، لا في الجامعة وحدها ، بل في التعليم العام قبل كل شيء » ويقول أيضا « ان التخصص في أى فرع من فروع الدراسات الأدبية ، التخصص الصحيح ، لا سبيل اليه الا اذا استعد الطلاب له بمعرفة اللاتينية دائما ، واليونانية أحيانا ، فلا بد ان يهيا الطلاب في المدارس العامة لهذا التخصص » (يقصد في المدارس الثانوية) .

وانى لأقرن هذا الاهتمام كله من استاذنا - وربما كان لذلك الاهتمام مبرراته في حينه - أقول انى لأقرن اهتمام استاذنا بما ليس له صلة وثيقة مباشرة بحياتنا الثقافية ، أقرنه برأى للفيلسوف الأمريكى « رالف بارتون برى » - وقد كان استاذنا للفلسفة في هارفارد معظم حياته العاملة ، بل وبعد أن بلغ سن التقاعد سنة ١٩٤٦ ، الى ان توفى منذ قريب - اذ يقول في كتابه « انسانية الانسان » ما ترجمته : لقد كان حدثا تاريخيا عارضا هنا ان الماضى الذى شعر نحوه اصحاب المذهب الانسانى الايطاليون في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، بذلك الاجلال العظيم ، هو عصر الحضارة اليونانية الرومانية ؛ كان هذا تاريخهم هم بالمعنى المزدوج ؛ فقد كان بالنسبة اليهم ماضيهم المباشر الذى ارتبطوا به بالاستمرار الثقافى ، بينما كان

الادب اللاتيني اديهم القومي ، وكانت اللغة اللاتينية لسان
اجدادهم ، الى جانب كونها اللغة المتواضع عليها للعالم المثقف ؛
اما الثقافة اليونانية فانها كانت قد غزت الثقافة الرومانية ،
ولم يتطلب احياء اللغة والادب اليونانيين الا متابعة النهر الى
منبعه ، غير ان المعنى الذي كانت تحمله اليونانية واللاتينية
لأصحاب المذهب الانساني الإيطاليين ، لم يعد يحمل المعنى
نفسه لاي مكان آخر او زمان .

واكرر القول بأن الاعتراض هنا ليس موجها الى دراسة
اليونانية واللاتينية من حيث هما ، وباعتبارهما جزءا من
التراث الانساني الذي لا بد من دراسته ، بل هو موجه الى اى
اتجاه يريد أن يجعل منهما النبع الأساسى الذى نستمد منه
قيمنا الانسانية ، اذا ما أردنا أن ننشئ الانسبان العربى
الحديث شخصية متكاملة ؛ اذ النبع الأساسى لهذا الانسان
العربى ، هو المقابل العربى للتراث اليونانى اللاتينى بالنسبة
لاوروبا ، اعنى أنه هو التراث العربى بما يحمله من قيم .

(٣)

ذلك هو أحد الخطأين اللذين تورطنا فيهما مع من تورط،
ممن جعلوا نموذج المذهب الانساني الذى ينشد للانسان أن
يكون هدفا مقصودا لذاته ، حرا فى تفكيره متحررا من قيوده،
مستمتعا بحياته الدنيا - أقول ممن جعلوا نموذج هذا المذهب
الانساني هو ما اعلنه انصار ذلك المذهب فى أوروبا ابان نهضتها ،
فنقلوا عنهم حرفا بحرف ، فاذا كان هؤلاء الانصار قد عادوا الى
التراث الكلاسي ليحرروا الانسان من نير العصور الوسطى ،
فلا بد لنا كذلك أن نعود الى هذا التراث الكلاسي نفسه ؛ على
حين أن العبرة هي فى « التراث » - ولكل قرائه - لا فى ضرورة
أن يكون ذلك التراث هو اليونانى الرومانى دون سواه .

اقول أن ذلك هو أحد الخطأين ، وأما الخطأ الثانى فهو

أن نتورط مرة أخرى فيما فعله رجال النهضة الأوروبية ،
عند عودتهم الى المذهب الانساني بعد ظلام العصور الوسطى ،
وهو أن يغفلوا العلوم الطبيعية من حيث هي مصدر للقيم
الانسانية التي تجعل من الانسان اسانا ؛ فكلما توسعنا في
العلوم الطبيعية بغية اقامة حياة جديدة تسير العصر الحاضر
في علمه وصناعته ، اشفق المثقفون ، خشية أن يكون ذلك
التوسع مؤديا الى جذب في القيم الانسانية ، على اعتبار ان
هذه القيم تنشأ اكثر ما تنشأ من « العلوم الانسانية » كالتاريخ
والفلسفة ودراسة اللغة والأدب .

ونريد هنا أن تؤكد ما يصحح هذا الخطأ ، بأن لا تعارض
بين العلم الطبيعي والمذهب الانساني ؛ بل ان رجال النهضة
الأوروبية أنفسهم — الذين نتخذهم نموذجا في الدعوة الانسانية
لم يعارضوا بين العلم الطبيعي والقيم الانسانية ، لم يقولوا
أن هذه القيم لا تنشأ عن ذلك العلم ، وهم اذا كانوا في دعوتهم
الانسانية قد أغفلوا العلم الطبيعي ، فذلك لان هذا العلم كان
قد ولد لتوه في الحضارة الأوروبية قويا مكنيا على أيدي
جاليليو وكوبرنيك ونيوتن وغيرهم ، فلم يكن بحاجة الى من
يؤكد ضرورته ، وهو الوليد القوي الذي ولد من الثورة
على القرون الوسطى ، ليكون فجر العالم الجديد .

انه مهما اختلفت الروايات التي ينظر منها الى المذهب
الانساني ، ومهما اختلفت خصائص هذا المذهب باختلاف
المتكلمين في فلسفته ، فالرأى مجمع على أن الأساس الأول
والهدف الأخير هما أن تكفل للانسان حياة نعترف له فيها
بحقوقه الانسانية في هذه الدنيا وعلى هذه الأرض ، واذا كان
ذلك كذلك ، فبأى شيء تكفل له هذه الحقوق الانسانية ، أكثر
مما تكفلها له بالعلوم الطبيعية ، وبخاصة في عصر تطبيقها على
الحياة العملية أنكفلها له بأبراج عاجية — كما يقولون — يعتزل
فيها المثقفون بثقافات « انسانية » من التسوع الذي لا يبني
البيوت ولا يقيم الجسور ولا ينبت الطعام ولا ينسج الثياب ؟

ان تلك الأبراج العاجية نفسها بحاجة الى من يقيمها بالعلم وتطبيقاته ؛ والحق ان الحلقة في هذا حلقة مفرغة : فالعلم وتطبيقاته على الحياة شرط أساسى لازدهار الحياة ، ثم يجىء هذا الازدهار بدوره شرطا أساسيا لتقدم العلم وتطبيقاته ؛ ولك ان تستعرض عصور ائتاريخ الحضارى ، وستجد عندئذ ان تقدم العلم وارتفاع المستوى المعيشى يكادان يكونان متلازمين حيثما وقعا ، فلم يتقدم العلم بدرجة ملحوظة الا فى عصر ازدهرت فيه ظروف العيش ، ولم تزدهر هذه الظروف فى عصر او فى بلد الا ومعها تقدم فى العلم ؛ مما يؤكد العلاقة الوثيقة بين العلم الطبيعى وحياة الانسان فى هذه الدنيا وعلى هذه الأرض ، وهى الحياة التى يدعو اليها المذهب الانسانى .

يخاف الخائفون من طغيان العلم وتقنياته ومصانعه ومعامله وآلاته ، أن يؤدى ذلك الى جفاف العاطفة الانسانية ويوسها وذبولها ، على اعتبار أن العاطفة لا مكان لها فى حياة يسودها العلم وملحقاته ؛ وانى لانتهاز هذه الفرصة لاشير الى هذه المقابلة الزائفة التى كثيرا ما يقابل بها الناس بين العقل والعاطفة، حاسبين أن الأمر اما عقل او عاطفة ؛ وحقيقة الموقف هى أن لكل من العقل والعاطفة مهمة مختلفة ، والمهمتان متكاملتان فى كل عملية من مجرى النشاط اليومى ، وذلك أن الانسان يختار أهدافه بالعاطفة ، ثم يخطط الخطط بالعقل لتحقيق تلك الأهداف .

ان كلمة « العقل » لا تطلق الا على الحركة الانتقالية من المقدمات الى نتائجها ، ومن المراحل الى غاياتها ؛ واما الإدراك لشيء بذاته ، كان انظر - مثلا - الى هذه البقعة اللونية الصفراء التى أمامى ، أو كان أركز الدهن فى فكرة من الأفكار أو فى مبدأ من المبادئ مجرد تركيز دون انتقال منه الى نتائجها التى تنفرع عنه ، فذلك لا يتدرج فى مفهوم العقل ، وله أسمماء

أخرى ، فهو ادرك حسي في حالة البعثة اللونية ، وهو ادراك حدسي في حالة التركيز الذهني على فكرة أو على مبدأ معين لا تتزحجح عنه إلى ما يترتب عليه من أفكار وأعمال ؛ ولذلك كن التخطيط لمراحل السير المحققة لهدف معين ، فاعلية عقلية ، كالسير في خطوات الحل لمسألة رياضية ، أو في خطوات بلوغ شاطئ البحر أو قمة الجبل ، أو كالسير في خطوات تحقيق مضاعفة الدخل القومي كلًا مرة ، وتوصيع الرقعة المزروعة كلًا فدانًا من الأرض ، وهكذا وهكذا .. « العقل » سير منظم نحو هدف مقصود ، وحيث لا « سير » فلا عقل ، ثم لا يكون هنالك سير منظم إلا إذا كان هنالك هدف معلوم يجيء السير سيرا نحوه ليحققه .

وأما اختيار الهدف فعملية « ارادية » تتم بالرغبة - أي بالجانب العاطفي من الإنسان ، إذ أن كل « ميل » عاطفة - والارادة والرغبة والعاطفة والميل كلها أسماء تطلق على ما ليس بعقل في تيار النشاط الإنساني ؛ افرض أنني اخترت لنفسى « هدفًا » قريبًا من أهداف حياتى اليومية ، هو أن اكتب مقالة في المذهب الإنساني وعلاقته بالعلوم الطبيعية ، فليس هذا الاختيار في حد ذاته عملية « عقلية » ، لكنه اختيار كان يمكن ألا يكون ، كان يمكن مثلاً أن اختار موضوعاً آخر للكتابة ، أو أن اختار عدم الكتابة إطلاقاً ؛ الاختيار ارادة ورغبة ، وميل ؛ لكنه إذا ما تم ، أصبح الهدف المختار أمراً يريد أن يتحقق ، فكيف يكون ذلك ؟ ها هنا تبدأ العملية « العقلية » ترسم المراحل والخطوات ، حتى يتحول الهدف المختار من مجرد رغبة وميل إلى واقع مائل محسوس .

وأعود إلى ما بدأت الحديث فيه ، وهو خشية أنصار العاطفة أن يؤدي طغيان العلوم الطبيعية إلى واد العاطفة ، فنقول أنها على عكس ذلك تماماً ، ستضع في أيدينا وسائل كثيرة لتحقيق أهدافنا - ولا تنس أن الهدف قد اختارته العاطفة ولا دخل للعقل فيه - فبالعاطفة أردت - مثلاً - أن أرقى

بمستوى العيش في أسرى ، وبوسائل العلوم الطبيعية (أى بالعقل) استطعت تحقيق ما قد رغبت في تحقيقه ، ولا تقل أن وسائل العلوم الطبيعية وتطبيقاتها منصرفة الى راحة الجسد ، ولا شأن لها بالجوانب الروحانية من الانسان ، لا تقل ذلك لأنه بغير الجسد لا ركوع ولا سجود ولا قراءة ولا بصر ولا سمع ، فالجانبان اذن وجهان لكائن موحد واحد.



اختلاجة مدعورة نشدها كلما سارت حضارة عصرنا خطوة نحو مزيد من العلم ومن التقنيات ومن العامل ومن المصانع ، خشية أن تضيق على الانسان بساطة العيش أيام الرعى أو الزراعة البدوية ؛ والبديل الذى يقترحه المشفق المدعور ، هو العلوم الانسانية لأنها هى التى تفرس القيم فى النفوس ، وحتى لو اضطررنا الحضارة العلمية أن تزيد من اشتغالنا بالعلم الطبيعى ، فلا بد عندئذ - هكذا يقول المشفق المدعور - من ادخال شيء من العلوم الانسانية تخفيفا من وقع الحياة العلمية الصناعية على حياة الانسان .

وهنا أيضا يحتاج الأمر الى شرح وتوضيح ؛ فمتى تؤدي الدراسة ومتى لا تؤدي الى تكوين الانسان على النحو الذى نريده ، سواء كانت تلك الدراسة من العلوم الطبيعية أو كانت من العلوم الانسانية ؟ لماذا يظن أن دراسة التاريخ والجغرافيا والفلسفة تقيم الانسان متكاملًا معتقداً فى القيم الانسانية العليا، وان دراسة البيولوجيا والكيمياء والطبيعة تفتت بناء الانسان وتفقده المثل السامية ؟

ان الأمر مرهون بالهدف المقصود ، وبطريقة الوصول اليه ، فكل دراسة تشعر الانسان بانسانيته ، من حيث هو كائن حر الفكر حر الإرادة ، يختار الأهداف كما يشاء ، ويفكر لتحقيقها بغير معوقات وحوائل ، لا بد مؤدية آخر الأمر الى الانسان

الذى يريده المذهب الانسانى ؛ فليس الخوف من العلوم الطبيعية في ذاتها ولا من العلوم الانسانية في ذاتها ، بل الخوف هو من ان يدخل الدارس الى رحاب هذه العلوم او تلك محدود النظر ، فيفقد بهذا التحديد أول شروط الحركة الانسانية ، واعنى بهذه الشروط الأساسية أن يكون مطروحا أمامه في الأفق من المبادئ والأفكار ما يمكنه من الاختيار تحقيقا لأهدافه ؛ وهذا هو بعينه ما يقال انه موجود في الدراسات الانسانية ومعدوم في العلوم الطبيعية ؛ اذ يقال أن هذه العلوم الطبيعية من شأنها التخصص الذى يضيق الأفق ويسد طريق الاختيار الحر بين إمكانات كثيرة ، لكن تحليلا أدق واوفى للعلوم الطبيعية ومناهج البحث فيها ، يبين انها لو قدمت على الوجه الصحيح ، لأتاحت الفرصة نفسها ، من حيث اتساع الأفق وإمكان المقارنة ، وحرية الاختيار ، التى تقدمها أية دراسة منهجية في ميدان العلوم الانسانية .

ويقال فيما يقال ان العلوم الطبيعية من شأنها ان تحصر الانتباه والاهتمام في جانب المنفعة وحده دون سائر الجوانب التى يجاوز بها الإنسان في حياته حدود المنفعة ، وبذلك النظر الجزئى الى طبيعة الانسان يفقد الانسان تكامله ، على حين ان العلوم الانسانية عادة تنظر الى الانسان في فاعليته من حيث هو كائن متكامل ؛ يحب المنفعة ويحب الطموح ويحب الخيال ويحب التأمل ويحب أشياء كثيرة جدا مما يجاوز به قيود اللحظة الراهنة ؛ لكننا نقول ان العلوم الطبيعية اذا درست من حيث هي دراسة للبيئة التى يعيش فيها الانسان ، فمعتدئ سيدخل الانسان بكله ومجموعه في الصورة ، ولا تكون البحوث العلمية بحوثا مجردة في الهواء ، معزولة عن حياة الانسان الفعلية ، واحسب أن الصيغة التى تدعو العلماء بقوة الى أن

يجعلوا علمهم في خدمة الانسان ، هي صحيحة ترد للعلوم انسانيته التي اشفق المشفقون من ضياعها .

واننا لندخل في مبحث طويل ، اذا طفقنا نعدد الجوانب الانسانية التي يمكن لعلماء الطبيعة أن يحققوها ، فضلا عن أنهم يهيئون « للانسان » بيئة اصلح لحيته ، فهم في كل جهد يبذلونه انما يستهدفون قيمة من القيم الانسانية العليا ، الا وهي قيمة « الحق » ، اذ يكشفون عن حقيقة العالم وأسراره .

العلوم الانسانية علوم ، والعلوم الطبيعية علوم ، هذه تدرس البيئة ، وتلك تدرس موضع الانسان من تلك البيئة مكانا وزمانا ؛ فهل نعيش لنرى يوما يفيق الانسان الى وحدته مع بيئته فتتدخل المجموعتان من العلوم في جهد بشري واحد ، لا يكون فيه عالم للطبيعة جاهلا بتاريخ الانسانية وأهدافها ، ولا يكون فيه دارس للانسان جاهلا بالبيئة الطبيعية التي يسكنها الانسان ؟

الاعلاء من شأن الانسان غاية متفق عليها ، لكننا قد أخطانا في سبيل تحقيقها خطاين ، وقع احدهما في ثلاثينات هذا القرن حين ظننا أن ذلك لا يكون الا اذا سلكتنا السبيل نفسها التي سلكتها أوربا في قرون نهضتها من عودة الى تراث اليونان والرومان ففاتنا أن المهم هو رجوع الأمة المعينة الى تراثها لتصل حاضرها بماضيها ، ولكل أمة تراث ؛ واما الخطأ الثاني فتحن اليوم في سبيل الوقوع فيه ، وهو التفرقة غير المشروعة بين علوم وعلوم ، بحيث تفوتنا الوحدة التي يجب أن تتسق بها جوانب الانسان كائنا واحدا ، فيه العاطفة التي تميل نحو أهداف ، وفيه العقل الذي يرسم مراحل السير مسددة نحو أهدافه .

سارتر في حياتنا الثقافية

عندما كتبت منذ بضع سنوات عن الفكر الفلسفي في بلادنا ، ورددت نشاطنا في هذا الميدان الى محورين ، هما « العقل والحرية » ، وقلت انه اذا كان اسلافنا من فلاسفة العرب قد اداروا اعمالهم الفلسفية حول محاولة التوفيق بين « العقل » و « النقل » ، فنحن أبناء اليوم — في محاولة شبيهة بتلك — نسمى الى الجمع في خط واحد بين « التعميل » و « التحرر » : التعميل الذي نخلص به من أوهام الخرافة وأخلاق الجمل وغيبوبة الدراويش ، والتحرر الذي نتعلق به من اغلال المستعمر الأجنبي واستبداد الحاكم الداخلي ؛ أقول اننى عندما كتبت هذا منذ بضع سنوات ، لم اكن قد التفت الى العلاقة الوثيقة بين هذا الموقف الفكري من جهة ، وما جاء جان بول سارتر ليدعو اليه ، دعوة تحمل التعبير القوي العميق الصادق عن روح العصر كله من بعض نواحيه .

فلما ان توجهت بفكري الى هذا الضيف الكبير ، اذ هو في زيارتنا هذه الأيام (مارس ١٩٦٧) بدعوة من جريدة الأهرام ، تبين لى في جلاء هذه العلاقة القوية بين ما نحن جاهدون في سبيله ، وما يدعو اليه الفيلسوف الفرنسي ، مما لم يدع امامى موضعاً لتساؤل عن سر الجاذبية العقابية الشديدة التي قربت سارتر من جماعة المثقفين على اختلاف درجاتهم في هذه البلاد ، وليس يعنى هذا ان فكرنا نسخة من فكره ، اذ يكفي أن نقول ان وجهتنا الفكرية قد بدأت اوائها منذ منتصف القرن الماضي ، وأخذت تتجمع قواها على مر السنين وعلى أيدي قادة الفكر منا،

رائدا بعد رائد ؛ يضاف الى ذلك ان جانباً أساسياً من نظرة سارتر - وهو الجانب الخاص بفكرته عن الله - لم يكن - ولن يكون - جزءاً من بنائنا الفكرى ؟ لكن الذى أعنيه هو أننا اذ نفكر فى ظروفنا وفى عصرنا ، نجد روح الفكرة عندنا متسقة فى نواح رئيسية منها مع روح الدعوة التى يدعو اليها سارتر .

وانك لتجد فى حياتنا الفكرية ضرباً من النشاط ، قد يخيل اليك أنها اشتات متناثرة لا وحدة بينها ولا رباط ، لكنك ما أن تنظر اليها على ضوء مبدأ شامل ومحور جامع ، حتى تجدها قد تجمعت وكأنها هى خطوات سائر واحد على طريق واحد يسير نحو هدف محدد مقصود ؛ فهام أولاء أفراد بارزون من جماعة المثقفين فى بلادنا ، قد صنوا عناية خاصة بالوجودية بصفة عامة ، وبوجودية جان بول سارتر خاصة ؛ ينقلون عنها النصوص ويعلقون عليها بالبحوث ، فنظن للوهلة الأولى أنها اهتمامات فردية خاصة لا تندمج ولا تتلاحم مع تيارنا الفكرى العام ، على حين أنها جهود تقع فى صميم الصميم من ذلك التيار ، ما دامت الروح السائدة فيه هى - كما كنت قد أوضحت فى المناسبة التى أشرت اليها فى أول هذا الحديث - نفسها الروح التى تسود العصر كله ، والتى كان الفلاسفة الوجوديون بغير شك من أفصح اللسان التى نطقت بالتعبير عنها .

وفى طليعة الطليعة ممن توجهوا بجهودهم فى هذا الاتجاه الدكتور عبد الرحمن بدوى الذى أثرى حياتنا الفكرية بنتاجه الخصب الغزير ، فلم يكفه أن يخرج لنا فى الأربعينات الأولى فلسفة وجودية تدعو الى الحرية العقلية وحرية الفعل دعوة قوية صريحة ، بل طفق منذ ذلك الحين يلفت أنظارنا الى المعالم الرئيسية فى وجودية الفلاسفة الآخرين من رجال الغرب الحديث ومن العرب الأقدمين على السواء ؛ ونخص بالذكر من جهوده العظيمة هذه ، آخر أعماله فى هذا السبيل ، وهو عمل ضخيم

كان وحده يكفى أن يكون ثمرة حياة نشيطة ، وأعنى به ترجمته
لكتاب سارتر « الوجود والعدم » ، وكأنما أراد الدكتور بدوى
أن يقول لنا - بهذا العمل المضى - إذا أردتم أن تربطوا
تباركم الفكرى بتيار العصر كله ، فلا يكون ذلك بالثروة الخفيفة
المخطوفة الخاطفة ، التى تجمع حبة من هنا وحبة من هناك ،
وانما يكون بالرجوع الى الأسس والأصول ، وهاكم منى هذا
الأصل والأساس .

ومن أهم النقول السارترية قبل ذلك ، كانت الترجمة
العربية التى أداها خير أداء الدكتور محمد غنيمي هلال لكتاب
سارتر « ما الأدب » أو ان شئت دقة فهو - وان يكن قد حمل
هذا العنوان نفسه فى أصله الفرنسى - ليس فى أصله كتاباً قائماً
بذاته ، إنما هو الجزء الأكبر من المجلد الثانى من كتاب سارتر
الذى عنوانه « مواقف » والذى ظهر فى عدة مجلدات ؛ وأهمية
هذا الكتاب فى حياتنا الفكرية عظيمة ، وحسبك أن تعلم انه أدق
وأوفى عرض لفكرة الأدب المتترم ، فما أكثر ما نتبادل الحديث
عن التزام الأديب فى مرحلتنا الاجتماعية والسياسية الراهنة ،
ولكن ما أقل ما يتسم حديثنا عنه بالدقة التى تحدده ، مما
عساه أن يودى الى خلط واضطراب .

والذى يهمنا فى هذا الصدد ، ليس هو أن هذين الباحثين
الجليلين قد نقلنا نصين من أهم النصوص السارترية وكفى،
بل هو أن فى حياتنا الفكرية من العناصر ما يستوجب أن ندعمه
بأمثال هذه النصوص ، لما بيننا وبينها من رباط وثيق ؛ وأخيراً
أصدر سارتر كتاب « الكلمات » ليكون سيرة حياة ، فنقله الى
العربية الدكتور خليل صابات ، وبذلك اكتملت لنا صورته
بوجهيها : الذات وما تدعو اليه .

لكننا نعلم أن سارتر قد جسد فلسفته النظرية فى شخوص
أدبية ومواقف روائية ومسرحية ، ولقد قام أدباؤنا بنقل طائفة
من روايات سارتر ومسرحياته - أما ترجمة كاملة أو تلخيصاً

لمادتها - أخص بالذكر منها مسرحية الذباب التي ترجمها الدكتور محمد القصاص ٥٠ وانني ها هنا لألتبس المعذرة عند قارئى ، لأننى قليل العلم بما ترجم عن سارتر فى سائر الأقطار العربية الشقيقة ، فقد قيل لى ان « المواقف » قد ترجمت كلها بجميع اجزائها كما ترجمت رواية الفثيان ومعظم المسرحيات .

على ان الترجمة لم تكن هى كل ما صنعناه بفلسفة سارتر ، بل أضفنا إليها تأليفا عنه فيما لا يكاد يحصى من الكتب والمقالات ، ولو كان لى ان ألغت النظر الى مؤلف واحد قبل سواء ، لذكرت الدكتور زكريا ابراهيم .

وقد بلغت عناية أدبائنا بسارتر أن تعقبوا كثيرا مما كتب عنه فى أوروبا وأمريكا ، وكان من أهم ما صدر تجميعا وتنسيقا لما قيل ، كتاب مجاهد عبد المنعم مجاهد ، وعنوانه « سارتر - عاصفة على العصر » .

وبديهي أننا لم نترجم ولم نلخص ولم نؤلف لنقف من هذا كله فى صمم ، بل كان لا بد أن تسرى العصاراة فى مداد الأقلام عند طائفة من كتابنا ؛ وانى لأسوق من هؤلاء مثلا واحدا بارزا ، هو كاتبنا ، النابضة كتابته بكل ما فى حياتنا المتوثبة المتطورة من نبض سريع ، الأستاذ أنيس منصور ، وانى لأفتح كتابه « يسقط الحائط الرابع » لأقرأ فى رأس أولى مقالاته قوله : « ان كل فلسفة لا تقاوم الجوع فى العالم ، لا تساوى وزنها ورقا .. ان كل كاتب لا يتعذب عند رؤيته لطفل جائع ، هو كائن قد صفى حسابه مع ضميره ، ومع مسئوليته ، كتبنا وانسانا » - أقرأ له هذه البداية ، فأهتف لنفسى : هذا كاتب قد تدفقت السارترية فى دماغه .

لقد صبرت على قلق خلال الأسطر السابقة ، واني لوقن انها لم تشمل من جهود الجاهدين الالومات موجزة سريعة ، هي اشد ما تكون تقصيرا وقصورا ، وموقن كذلك أن مئات القراء سيهمسون لأنفسهم وهم يقرءون : لماذا يذكر فلانا وفلانا ممن بذلوا جهدا في الفلسفة السارترية ترجمة أو تعليقاً ؛ ولكننى - فضلا عن قلة المائى بكثير جدا مما كتب فى هذا السبيل - قد كنت على قلق يدفعنى الى الإسراع ، حتى أوضح ما أردته حين قلت أن اتجاهنا نحو « العقل » و « الحرية » فيه مشاركة واضحة للدعوة السارترية - عن قصد أو عن غير قصد - ، ذلك لأننى أرجح أن يسأل سائل : اتعد الوجودية بكل أشكالها نزوعا نحو « العقل » ؟ اليست مندرجه فى النزعات « اللاعقلية » حتى ليوصف العصر كله أحيانا بأنه عصر « اللامعقول » ؟ أن دارسى الفلسفة ليعلمون أن الفلاسفة ضربان متميزان - وأن يكن أحدهما مكملًا للآخر - ففريق منهم يتجه باهتمامه نحو « الحياة » الإنسانية المتعينة المتجسدة فى أفراد الناس ، على حين يتجه الفريق الآخر باهتمامه نحو « الفكر » فى تجريده الذى لا لحم له ولا دم ولا قلب ولا تنفس ؛ أما الأولون فيجملون مجرى التجربة الداخلية مدار بحثهم أساسا ، وأما الآخرون فمدارهم التصورات العقلية ؛ الأولون منهجهم حدسى والآخرون منهجهم بناء النسق الاستنباطى الذى يهبط فيه الاستدلال من المبدأ الى نتائج . . الى آخر هذه الفوارق التى تميز فلاسفة الحياة من فلاسفة الفكر النظرى ؛ وإذا كان سارتر - بحكم فلسفته الوجودية - من الفريق الأول ، ففيم القول بأن نزعتنا « العقلية » تقربه منا وتقربنا منه ؟

نعم . لقد خشيت أن يلحظ قارئ عند قراءته للأسطر الأولى من هذا الحديث شيئا من المفارقة ، فأردت أن أسرع الى

بيان ما أعنيه ، وهو تلك العودة التي عاد بها سارتر - مع غيره من فلاسفة العصر - الى ربط الوجود الانساني « بالوعى » أو « اللاشعور » بعد أن كانت النوجة الفرويدية قد ربطته باللاوعى أو اللاشعور ؛ والحق أن الموروث الفلسفى كله تقريبا لم يخرج على هذا التقليد حتى جاءت مدرسة فرويد فشذت عن جادة الطريق ؛ فلم يكن الانسان عند أرسطو وسائر القدماء الا الكائن « الناطق » أى « المفكر » - والفكر والوعى مترادفان - ثم جاءت العصور الحديثة بادئة بأبى الفلسفة ديكرت ، الذى أقام فلسفته على الكوجيتو المعروف : « انا افكر فأنا موجود » أى أن الفكر الواعى هو شرط الوجود الانسانى / وكذلك قل فى مسار الفلسفة التجريبية ، حين جعلت قوام المعرفة الانسانية انطباعات الحس ، فهى اذن « واعية » ؛ وتناول « كانت » المعرفة العلمية بتحليله الفد ، فردها الى حدوث حسية ومقولات عقلية ، وكلاهما يكون الحياة الواعية ؛ وظهرت مدارس علم النفس التجريبى يشتى صورها ، لكنها أجمعت على أن تجعل « الوعى » قوام الحياة النفسية عند الانسان - الا صاحبنا فرويد وانصاره وتابعيه ، فقد ضرب ضربته التى دوت فى دنيا الثقافة بجميع أركانها ، وما تزال تدوى وإن تكن صائرة الى خفوت ، وهى أن الانسان حقيقته تكمن فى اللاوعى ؛ نعم انه يقيم النفس الانسانية من ثلاثة طوابق ، يجعل الوعى أحدها ، يأتى دونه شبه الوعى الذى يكمن فيه من ماضينا ما نستطيع أن نتذكره ؛ وهناك دون هذا وذلك يقبع اللاوعى الذى هو الأساس الخبىء فى تحريك الانسان ، فيما يرى فرويد .

ويجىء « علم الظواهر » على يد هوسرل - أو « الظواهرية » أو « الظاهراتية » كما قد تسمى عند مختلف الكتاب عندنا -

فيلفتنا نحو « الوعى » مرة أخرى ؛ انه يعود بنا الى ديكارت من جديد ، ولكن بعد اضافة هامة جدا : قلئن كان الوعى مجرد الوعى عند ديكارت شرطا للوجود الانسانى (انا أفكر اذن انا موجود) بغض النظر عن علاقة ذلك الوعى بما يشير اليه من اشياء هى التى تكون موضع الوعى منا ، فقد أكد هوسرل ان الوعى لا يكون الا وعيا بشيء ، فاذا قلنا ان ثمة وعيا بكرا خالصا نحدثه فى ذاتنا من داخل ، فقد قلنا حتما وبالضرورة ان ثمة اشياء وحالات هى التى نعياها بذلك الوعى ، ومن ثم يتحتم وجود « الآخر » مع وجودنا الواعى .

وليس هوسرل و « علم ظواهره » هو موضوع حديثنا ، لكنه سارتر الذى تبع هوسرل فيما ذهب اليه من ان الجذور الأولية فى حياتنا النفسية انما هى « الوعى » - ولا ذكر للواعى الذى تعلق به فرويد ومدرسته - وعلى سبيل المقارنة نقول ان ديكارت كان يعلق الوجود على الفكر - أى الوعى - فجاء سارتر ليخلق الفكر - أى الوعى - على الوجود فديكارت بمثابة من يسألك : هل انت ذو فكر ؟ اذن فانت موجود ولا شك فى وجودك ؛ واما سارتر فبمثابة من يسألك : هل انت موجود ؟ اذن فانت ذو فكر ووعى .

واعود الى علاقتنا الفكرية بسارتر ، فاقول ان اهم عوامل نهوضنا الفكرى منذ الأفغانى ومحمد عبده ، والى يومنا هذا ، هو اخراج الناس من حياة لا وعية او شبة وعية ، الى حياة وعية ، قوامها الاحتكام الى العقل واحكامه ؛ وانظر الى حياتنا الفكرية اليوم ، تجد كلمة « التوعية » مترددة فى كل مجال . ادراكا منا لضرورة الارتكاز على « الوعى » الصاحى الفكر المتنبه اليقظان ؛ وهذا الاهتمام بالوعى دون اللاوعى ، هو ما قصدت اليه حين ربطت بين حياتنا الفكرية ودعوة سارتر .

واما الدعوة الى الحرية فأوضح من ان نلجأ فى امرها الى تحليل ، لكننا نلاحظ ان دعوتنا الى الحرية كانت سطحا

بغير قاع ، ومن هنا كان اهتمامنا بفلسفة الحرية الإنسانية عند سارتر ، لأنها فلسفة تعطينا القاع الذى نرتكز عليه ؛ فلمن شاء أن يقلب ما شاء فيما أنتجناه منذ الأفغانى الى اليوم ، ولن يجد الا دعوات متلاحقات الى التحرر من هذا وهذا وذلك، والحرية فى هذا وهذا وذلك ، حتى لاكاد أقول أن أدباءنا ومفكرينا لم يكن لهم شاغل أساسى الا موضوع الحرية من شتى وجوها وفى مختلف تطبيقاتها ؛ وحتى الدعوة الى العقلانية كانت فرعاً من الدعوة الى الحرية ، لأن الاحتكام الى العقل هو ضرب من التحرر من قيود الجهل ومعتقداته .. دعونا الى الحرية السياسية ، وإلى حرية المرأة ، وإلى حرية التعليم ، وإلى حرية الأديب ، وإلى حرية الباحث وإلى الحرية الاقتصادية أخيراً ، بمعنى الا يكون المائق الاقتصادى حائلاً دون الإنسان فى طريق سيره وطموحه، ما أمكن ذلك .

وانى فى هذه المناسبة لآذكر ما قاله سارتر فى كتابه « ما الأدب ؟ » اذ يقول أن للكاتب موضوعاً واحداً هو موضوع الحرية ، يقول « .. فليكن المؤلف كاتب رسائل أو مقالات أو هجاء أو قصصاً ؛ وليقتصر فى حديثه على عواطف فردية أو ليهاجم نظام المجتمع ، فهو فى كل أحواله الرجل الحر ، يتوجه الى الأحرار من الناس ، وليس له سوى موضوع واحد ، هو الحرية » (ص ٧٦ من الترجمة العربية) - أقول انى لآذكر هذا القول من سارتر ، وأقرنه بما فعلناه خلال قرن كامل ، فاعلم أن قوله يصف فعلنا .

وهل أترك هذه المناسبة دون أن أذكر شيئاً عن هذه الأحكام القاسية التى قضى بها الأستاذ فتحى رضوان فى كتابه « عصر ورجال » على مفكرينا وأدبائنا فيما بين الحربين ، والسياسية أو الحياة ؟ يقول عنهم : « كان الأمر عندهم تنقلاً بين الشخصيات والأفكار والكتب ، وكان ما يصدر عنهم انطباعات

سريعة ، من قراءات لا تستولى عليهم ، ولا تملأ حياتهم
ولا وجدانهم ؛ وإنما أقصى ما تستطيع هذه القراءات أن تدخل
الى نفوسهم نشوة الاعجاب بفكرة أو بشخص ، ولكنها لا تلبث
أن تنطفئ ليحل محلها اعجاب بفكرة أخرى وشخصية تالية ..
ولذلك اذا فرغت من قراءة كل ما كتبه العقاد والمازني وهيكل ،
لا تعرف بالضبط ما الذى يريده أى منهم ، ثم لا تعرف الفارق
بين الواحد منهم والآخر .. » (ص ٢٤) .

وانى لأجد هذا الحكم ظالما ، فانا أظن انى « أعرف بالضبط
ما الذى يريده أى منهم » وأعرف كذلك أن لا فرق بين أحدهم
والآخر ذلك لانهم جميعا يدبرون القول - أساسا - حول التحرر
والحرية ، تحرر من قديم ، وحرية فى بناء الجديد ، ولذلك
كانوا فى هذا الوجه متشابهين جميعا ، لا ترى فارقا بين أحدهم
والآخر الا فى الزاوية التى اختارها والطريقة التى سلكها فى
بلوغ الهدف ؛ نعم كتب هيكل عن زوسو ، وكتب لعقاد والمازني معا
« الدبوان » فى النقد ، وكتب المازني حصاد الهشيم ، وكتب على
عبد الرازق فى الاسلام وأصول الحكم ، وكتب طه حسين فى الأدب
الجاهلى كل أولئك فى سنوات متقاربة من العشرينات ، وكلهم مستقل
فى كتابته بمجال ، لكنهم جميعا يدعون بما كتبوا الى الحرية
الأدبية والسياسية والعلمية والاجتماعية ، والا فهل تستطيع
أن تقرأ كتابا من هذه الكتب ، ثم تتركه بغير أن تنزع الى التحرر
من هذا أو من ذاك قليلا أو كثيرا ؟

لا ، أن موضوع الكتابة الأدبية عندنا كن هو « الحرية »
من شتى وجوها ، لكن الذى نوق عليه حقا ، هو انه لم تكن
فى أذهاننا عن الحرية فلسفة واضحة المعالم ؛ قد يقال : ان
تعشق الحرية فطرة لا تحتاج الى فلسفة لكن الفطرة نفسها
تصبح أقوى تحريكا حين تنتقل الى سطح الوعي اليقظان ، وهذا
هو ما نصنعه لنا فلسفتها ؛ وكان مما حجب الينا سارتر فلسفته
فى الحرية ، اذ رايناها ضرورية لسد الثغرة الموجودة فى كياننا

الثقافي ؛ وقد تكون هناك فلسفات للحرية معاصرة غير فلسفة سارتر ، وربما نقلنا بعضها الى العربية كما نقلنا فلسفة سارتر، وربما تأثرنا بها جميعا ، لكن ذلك لا ينفي - بل يؤيد - أننا اقبلنا على هذه الفلسفة بنفوس متفتحة وصدور رحبة ؛ ولست اريد هنا ان افصل القول في فكرة الحرية الانسانية عند سارتر ، لان مراجعها امام القارئ كثيرة ، وحسبنا ان نذكر مسرعين ان سارتر يرادف بين الحرية والحقيقة الانسانية ، اذ الوجود عنده وجودان : وجود لذاته (وذلك هو الانسان) ووجود في ذاته (وتلك هي الطبيعة) والوجود الاول حرية صرف ، والوجود الثاني متقبل لما تفعله تلك الحرية فيه ؛ 'وانك لتمسح الانسان مسحا اذ انت جعلته « شيئا » يتقبل حرية سواء ، الى آخر ما ذهب اليه سارتر في وجوديته .

ولست ارى نقطة التقاء بين حيائنا الفكرية في يومها الراهن وبين سارتر ، اقوى من القول بالأدب الملتمزم ؛ فمذا يقول سارتر في التزام الاديب ؟ انه بادىء ذى بدء يخرج الشعر من الالتزام الذى يعنيه ، ويقصر الالتزام على النشر وحده ، ولكي يوضح ذلك سال سؤاليين ، اجاب عن كل منهما اجابة مستفيضة ، سال : لماذا تكتب ؟ ثم سال : لمن تكتب ؟

فاما عن السؤال الاول فقد اجاب بان الكاتب يكتب ليكشف عن حقيقة واقعة يعرضها امام القارئ على صورة توحى له بان يفعل ازاءها شيئا ؛ فاذا وصف حالة من حالات الظلم مثلا ، فهو لا يصفها ليزداد بها القارئ علما فحسب ، ولا ليزداد بفن الكتابة فيها متعة فنية فحسب ؛ بل يصفها لينشط القارئ بعدئذ للقضاء عليها ، « فاذا تناولت هذا العالم ، بما يحتوى عليه من مظالم ، فليس ذلك لكى اتأمل في هذه المظالم في برودة طبع ، بل لكى اردھا حية بسخطى ، واكشف عنها وابعثها مظالم على طبيعتها ، اى مساوئى يجب ان تمحى ، وبذا لا يكشف القارئ عن العالم في عمقه الذى صوره فيه

الكاتب الا بفضل بحث القارئ فيه وسخطه » (ص ٧٥ من الترجمة العربية) - اننا لا نتصور بحال ان يكون الكاتب كاتباً حقاً ، اذا هو اجاز الظلم بما يكتبه ، اذ لا نتصور ان يستمتع قارئ بما يقرأ اذا ما وجد فيه استعباد انسان لانسان « فالكتابة طريق من طرق ارادة الحرية ، فمتى شرعت فيها - ان طوعا وان كرها - فانت ملتزم » (ص ٧٨) .

خذ كاتباً من السود في امريكا ، هو رتشارد رايت ومن أشهر مؤلفاته قصة « ابن الاقاليم » (١٩٤٠) و « غلام أسود » (١٩٤٥) وهذا الأخير سيرة ذاتية للكاتب - خذ هذا الكاتب الأمريكي الاسود ، فماذا ينتظر منه ان يكتب فيه الا قضية السود في امريكا ؛ يقول عنه سارتر : « او يستطيع امرؤ ان يفترض لحظة ، قبوله انفاق حياته في التأمل في الحق والجمال والخير الخالد ؟ في حين تسعون في المائة من سود جنوب الولايات المتحدة محرومون فعلاً من حق التصويت في الانتخاب ؟ .. انه اذا اكتشف اسود من سود الولايات المتحدة في نفسه انه من المهمين في الكتابة ، فقد اكتشف في نفس الوقت الموضوع الذي يكتب فيه » فلا مناص له من الكتابة في مشكلة السود ، كتابة يوجهها الى فئة السود المتنفذين اولاً ، والى البيض المتعاطفين ثانياً ، ولذلك تراه يوجه الكتابة وجهة تؤدي غرضها في تحريك هاتين الفئتين ؛ انه بداهة لا يكتب للبيض الذين يناصرون التفارقة العنصرية لانهم لن يقرءوه ، ولا للسود الاميين ، لانهم ان يقرءوه ، بل هو لا يكتب اساساً لمن هم خارج الولايات المتحدة ؛ وهكذا ترى ان الموقف قد حدد امام الكاتب لا موضوع الكتابة فحسب ، بل حدد له ايضا نوع القراء الذين يوجه اليهم الحديث ، بالاسلوب الذي يقدر له اعمق التأثير في نفوسهم ، وفي هذا اجابة عن السؤال الثاني .

الا اننا اذ نرحب بالفيلسوف الفرنسي الكبير في بلادنا ، فانما نرحب برجل قد التقينا معه في كثير من الأهداف ، فنحن

عندما يحلم العقلاء

■ للمصور الاسباني فرانسيسكو جويا (١٧٤٦ - ١٨٢٨) صورة جعل عنوانها « أحلام العقل » أو « رؤى العقل » يصور بها رجلا منهوك القوى، جلس على كرسيه الى جوار منضدة، ماذا ساقيه على الأرض ، ملتفة منهما ساق على ساق ، والراس - مستورا بالذراعين - منكب على سطح المنضدة ، وحول الجسد المهدود هومت كائنات غريبة مخيفة ، منها ذوات الجناح كأنها الحفافيش ركبت عليها رؤوس البوم ، ومنها الرابض على الأرض ربضة الفهد المفترس يتحفن لفريسته ..

ترى هل رقد الرجل في جلسته رقدة النعاس ، أو غفا غفوة السائح في أحلامه ؟ لسنا ندرى ، لكن تأويلات المؤولين من نقاد الفن ، تذهب في تفسير الصورة مذاهب شتى ، فتأويل منها يقول ان الصورة رمز للعقل اذا غفا فتدغمنا مع غفوته وحوش الخرافة والضلال ، وتأويل آخر يقول انها رمز للعقل وقد انتصر بغزواته ، إفتحل مخمورا بنصره ، وظن أنه قد أصبح وحده سيد الموقف ومالك الزمام ، فما لبث أن أحاطت به أسباب الهلع والجزع ..

التأويل الاول هو تأويل المؤمن بالعقل وقدرته ، وهو يحث الناس على أن يعضوا مع عقولهم قدما في جراءة وبسالة ، لتخلو الحياة من أوهامها واشباحها ، والتأويل الثانى هو تأويل المرتاب

فى العقل وقدرته ، فىرى لزاما أن يستند العقل الى ايمان حتى
لا ينحرف عن جادة الهداية والصواب .

والمعنى هو على أى حال فى بطن الفنان ، لكننى لا أعرف لماذا
ذهب أصحاب التأويل مذاهب شتى ، وقد أشار الفنان الى مراده
بعبارة كتبها على جانب المنضدة التى استلقى عليها الرجل برأسه
وثرأعيه ، اذ كتب يقول « اذا العقل استغنى عن الخيال ، تولدت
اشباح مخيفة .. اما اذا اقترنا . فانتظر منهما المعجزات » .
واذن فقد اصابه صاحبنا المنهار ما اصابه ، لأنه أراد أن يعتمد
على العقل وحده غير متوكىء على خيال .

وما العقل ، وما الخيال ؟ - قبل ان نمضى فى الحديث ..
لعل أوجز عبارة توضحهما وتقارن بينهما ، هى أن نقول ان العقل
يعالج الواقع كما يقع، واما الخيال فيصور الممكن ، الذى لو اُسفغته
الظروف ، خرج من عالم الامكان الى عالم الواقع .

انك - بالعقل - تشتري- وتبيع وتبنى البيوت وتنسج
الثياب وتتقى البرد والحر ، وبالعقل يحكم الحاكمون ويخطط
الساسة ، وبالعقل تصنع الاجهزة العلمية ، وتجرى البحوث ،
وتركب العقاقير ، وتهزم المرض .. لكنك - بالخيال- تصعد الجبال
وأنت على كرسيك جالس ، وتحيا حياة القصور اذا لم تكن من
أهلها ، وتفتك بالاعداء فى ميدان القتال ، وأنت راقد فى مخدعك ،
أنك - بالخيال - ترسم لنفسك ما شئت من صور ، وانما يمتاز
خيال من خيال بمدى قربه أو بعده عما يمكن تحقيقه لو زالت
العوائق من الطريق ، فاذا شططت بخيالك نحو المستحيل ، كان

ذلك هو تخطيط المجانين ، واما اذا قيدت خيالك بقيود المستطاع ،
كان هو الخيال الذى يحلم به العقلاء .

فاعفاء الخيال من قيود الواقع ، يخلق للمجنون عالما كعالم
الوحوش المجنحة التى رسمها جويا فى الصورة التى ذكرناها ،
كذلك يخلق تلك الوحوش أن يضرب فى أرض الواقع صما بكما ،
لا نهتدى بفكرة تخيلناها ورسمناها فى لأذهان لنسير على هداها .

ونسوق مثلا للعاقل كيف يحلم بالواقع المرجو قبل وقوعه ،
فيرسل لخياله العنان بمقدار ما يمكن ذلك الخيال من السير المستقيم
الذى لا يكبو معه ولا يتعثر ، مثل فرانسيس بيكون .

(١٥٦١ - ١٦٢٦) حين تخيل فى كتاب له صغير ، اسمه
« اطلنطس الجديدة » ما يتمناه للانسان من حياة علمية عملية ،
يتخلص فيها مما كان قد احاط به ابان العصور الوسطى ، من
جو كله « كلام فى كلام » . فهذا نص ، وهذا تحليله ، وهذا
شرح لتحليله ، وذلك هو الشرح على الشرح ، والتحليل للتحليل .
فينتقل الدارس من فقرة فى كتاب الى فقرة اخرى فى كتاب ، ثم
من مقدمة على صفحة الى نتيجة تلزم عنها على صفحة أخرى .
وهكذا كانت رحلة الدارسين تبدأ على الورق وتنتهى على الورق :
كلام يسبقه كلام ويلحقه كلام ، ثم يقال عن أصحابه انهم « علماء » .

فحلم فرانسيس بيكون بيوم يغير فيه الانسان معنى « العلم »
فلا يطلق هذه الكلمة العظيمة الا على ذلك الضرب من الكلام الذى
لا يكاد يثبت صاحبه على صفحات كتابه ، حتى يثب الى حياة
الناس عملا ينفع ، وله فى مقارنة « العلم » بمعناه اللفظي القديم ،

و « العلم » بمعناه التطبيقى الجديد ، تشبيهات رائعة ، فهو بمعناه القديم كالفانية تكون للمتعة لا للثمر والانباب ، هو بمعناه القديم كالطفل فى وسعه أن يتكلم لكن ليس فى وسعه أن ينسل البنين ، انه بمعناه القديم كالمرأة العاقر ، تناقش وتناقش ، لكنها لا تلد .

ان العلماء بالمعنى القديم هم كالعناكب ينسجون النسيج من أجوافهم ، واذا كان ذلك لا يقدم من الدنيا ولا يؤخر ، فكذلك لا يقدم منها ولا يؤخر ، أن يجيء علماء من طراز جديد ، يزعمون لانفسهم انهم علماء « تجريبيون » ، ثم لا يزيدون على تكديس المعلومات فوق المعلومات . والاحصاءات فوق الاحصاءات ، فذلك التجميع يجعل منهم طائفة من النمل ، تخزن مخزونها دون أن تغير منه شيئا ، واما العلماء الذين كان يحام بهم ليكون فهم كالنحل ، يمتصون من الطبيعة رحيقا ، ثم يصيرونه عسلا حلو المذاق .

العلم قوة - وهذه عبارة قالها ليكون - بمعنى انه أداة لتغيير البيئة المحيطة بنا على النحو الذى يحقق اغراضنا ، فاذا كنت قد حصلت « كلاما » تسميه علما ، ثم لا تعرف كيف تستخدمه أداة للتغيير والخلق ، فاعلم انك لم تحصل من « العلم » شيئا .

يروى لنا الراوى فى هذه « اليوتوبيا » العلمية ، كيف ألق مع رفقاته من بلاد بيو ، حيث صوبوا نحو شواطئ الصين واليابان ، لكن الرياح أخذت تهب عليهم أثناء الطريق ، مواتية حيناً ، معاكسة حيناً ، حتى طال بهم الامر ، وقل من خزانهم الزاد ، ثم شادت لهم عناية الله ان يصادفوا فى الطريق هذه الجزيرة ، التى أذهلهم أهلها بمستوى عيشهم الرفيع ، وبمصولهم العلمى الغزير . وسرعان ما استضيفوا هناك فى بيت هو بين البيوت آية فريدة ، يطلق عليه « بيت سليمان » ، خصص للبحوث العلمية - وهى بحوث لم يكن العالم قد سمع بمثلا الى ذلك الحين ، وانما سمي بيت سليمان تذكيرا للباحثين برسالتهم ، وهى أن يدرسوا النبات والحيوان - كما حاول سليمان أن يفعل - دراسة

لا تترك من كائنات الأرض والبحر والهواء كائنا ما دامت فيه حركة وحياة ، وانهم ليطلقون على هذا البيت أحيانا اسما آخر ، هو « معهد مخلوقات الأيام الستة » - وهى المخلوقات التى خلقها الخالق فى ستة أيام ، اعنى انها هى الكائنات جميعا .

أخذ الزائرون الى بيت سليمان ، حيث ادخلوا على رئيس البيت فى غرفة جميلة ، مزدانة بما علق على جدرانها ، وبما فرشت به أرضها . وكان الرئيس متربعا على عرش ولىء لكنه عنى بزخارفه، متشحا بوشاح رسمى على رأسه، صنع من الحرير الأزرق الموشى . وكان وحيدا فى غرفته الا غلامين معاونين ، وقفا عن يمين عرشه ويساره ، وقد ارتديا ثيابا ناصعة البياض . وبعد ان حياه الزائرون تحية الحشوع ، انصرف الجميع الا واحدا منهم - بحسب ما اوصوا بفعله قبل دخولهم - واذن لهذا الواحد بالجلوس ثم أخذ الرئيس يحدثه بالاسبانية عن بيت سليمان ، فقال :

بارك الله فيك يا بنى ، اننى سأقدم اليك الآن أنفس جوهرة فى حوزتى ، وذلك لآتى سأصف لك - فى سبيل محبة الله والانسان - بيت سليمان ، ولكى تكون الصورة التى أقدمها واضحة ، سأسلك فى تقديمها هذا الترتيب الآتى :

سأبدأ بأن اذكرك على الغاية التى قصد اليها من اقامة هذا البيت، ثم أعقب على ذلك بذكر ما هنالك من معدات وأجهزة نستعين بها على اداء بحوثنا العلمية ، وبعدئذ أنبئك بمختلف المناصب والمهام التى يشغلها ويؤديها العاملون فى هذا البيت ، واخيرا ابين لك ما ينبغى لنا اتباعه هنا فى هذا البيت العلمى من مبادئ ومن شعائر .

أما الغاية التى قصد اليها من اقامة هذه المؤسسة العلمية ، فهى معرفة الكائنات من حيث علل حدوثها وما يسرى فيها من حركات خافية ، ابتغاء أن نوسع من رقعة السيادة للانسان على عالم الاشياء .

وأما المعدات والأجهزة التي نستعين بها في بحوثنا فهي
هذه : لدينا كهوف فسيحة وعيقة ، تتفاوت فيما بينها سعة وعمقا ،
أما أعمقها فيبلغ ثلاثة آلاف وستمائة قدم ، ولقد احتفرنا بعض
هذه الكهوف تحت التلال العالية والجبال ، فإذا ما اضمخت أرتفاع
الجبل الى عمق الكهف ، وجلت قاع الكهف على بعد ثلاثة أميال
وأكثر ، فانظر كم يبعد هذا القاع عن ضوء الشمس وتيار الهواء .
واننا لنسعى هذه الكهوف باسم « المنطقة السفلى » ونستخدمها
في أعمال كالتبريد وحفظ الاجسام من الفساد ، كما نستخدمها
في أن تفعل بالعناصر فعلا شبيها بما يتم في المناجم الطبيعية ،
وبذلك يمكن استخراج معادن جديدة نبتكرها لأنفسنا ابتكرا ،
بما نصنعه من تركيبات وتكوينات نضم بها العناصر بعضها الى
بعض في صور جديدة ، ثم نتركها في أعماق الكهوف لتفعل هناك
فعلها على مر السنين . بل انا لنستخدم تلك الكهوف (وقد يبدو
هذا غريبا) في معالجة بعض الامراض ، وفي اطالة أمد الحياة لمن شاء
من الزهاد أن يعتصم بتلك الصوامع . وكذلك نستخدم الكهوف في
صناعة صنوف من الحزف تفوق ما يصنعه أهل الصين من ذلك ،
كما نستخدمها في تكوين مخصصات للأرض مختلفة الشكول .

وفي مقابل تلك الكهوف ، أقمنا « الأبراج العالية » يبلغ
أعلاها نحو نصف ميل . وكما حفرنا الكهوف تحت الجبال ليضاف
ارتفاع الجبل الى عمق الكهف ، فكذلك أقمنا الأبراج فوق قمم الجبال
لتزداد بها ارتفاعا ، وبذلك يصل أعلى الأبراج أكثر من ثلاثة أميال
ونطلق على هذه الأبراج اسم « المنطقة العليا » ، ونعد المنطقة التي
تقع وسطا بين « العليا » و« السفلى » منطقة وسطى ، واننا لنستخدم
هذه الأبراج بما يتناسب مع تفاوتها في الارتفاع وتباعدها في الموقع ،
نستخدمها في عمليات العزل والتبريد والحفظ ، ونستخدمها مرصد
فلكية نرصدها مسار الشهب ومهب الرياح وسقوط المطر
والصقيع ، وكما صنعنا في الكهوف فكذلك نصنع في الأبراج ، بأن
نجعلها ملاذا للزهاد ، واننا في كلتا الحالتين لنمدنهم بما يتطلبون في

عزلتهم ، لقاء أن توصيهم بملاحظة ما نريد لهم أن يلاحظوه .
ولدينا بحيرات فسيحة ، بعضها ملح الماء وبعضها عذب ، وفيها
نربي الاسماك والطير كما ندفن في قاعها بعض الاجسام الطبيعية ،
فقد وجدنا ان حالة الجسم الدفين تتغير على نحو وهو تحت تربة الارض
المعرضة للهواء ، وتتغير على نحو آخر وهو تحت الماء ، وعندنا برك
(جمع بركة) اعدناها لتستخلص الماء العذب من الماء الاجاج ،
بعزلها الملح عن الماء ، أو لتحول الماء العذب الى ماء ملح بحسب
ما نريد . وكذلك اقمنا صخورا وسط البحر، وصنعنا خلجانا على
شاطئه ، لنجعل من هذه وتلك معامل للتجارب العلمية ، اذا ما كانت
تلك التجارب بحاجة الى هواء البحر وبخره ، كما ان لدينا تيارات
مائية قوية الدفع سريعة الجريان ، وشلالات ، لنستخدم هذه وتلك في
ادارة الآلات ، أو لاحداث السرعة في حركة الرياح اذا ما أردنا
استخدام الريح السريعة القوية في ادارة الآلات أيضا .

واحتفنا آبارا على نحو يجعلها قريبة من الينابيع الطبيعية ،
لتكون لها من الفوائد ما ندبر لها ، كما اعدنا المراصد ، ومعامل
التفريخ التي نفحص فيها توالد الحشرات والزواحف ، ومصحات مكيفة
الهواء بالدرجة الحرارية التي نحتاج اليها لمختلف صنوف المرضى ،
وحمامات للاستشفاء ، وكذلك عندنا حدائق وبساتين على أنواع
مختلفة ، لانقصد فيها الى التمتع بالجمال ، قدر ما نبغى لها أن تكون
معامل تجريبية لزراعة صنوف الشجر والعشب ، وفي هذه الحدائق
والبساتين تستخلص عينات تجريبية لأنواع العصير والشراب ،
المستخرجة من النبات والثمر ، كما نستغل تلك المعامل التجريبية
في خلق أنواع جديدة من النبات عن طريق التيجين ، وكذلك نتحكم
بالنسبة الى بعض الزهر والثمر في توقيت نضجه ، فنجعله ينضج قبل
أوانه الطبيعي أو بعد أوانه ، كما نجعله يحمل محصولا أوفر وأغزر
مما أرادت له الطبيعة أن يحمل . ونزيد من حلاوة الثمر اذا أردنا ذلك
ونزيد من حجمه ، وننوع درجات الطعم كما نشاء لكل فاكهة ،
كما ننوع من الشكل واللون والرائحة ، وأضف الى هذا كله أننا

نستخرج من تلك المزارع التجريبية ما نراه يصلح في باب الطب
والعلاج .

وقل هذا نفسه بالنسبة الى ما عندنا من مرابي الحيوان التي
لا تقصد فيها الى جمال الجلد والريش ، بقدر ما تقصد الى التشريح
والى التجارب على الكائنات الحية ، لنهتدى بالنتائج الى ما يمكن
تطبيقه على الانسان ، والى جانب ما نجريه من تجارب العقاقير
وما اليها ، هنالك التجارب نجريها على احداث التغيرات في أطوال
الحيوانات واحجامها ، وفي الزيادة أو القلة من اخصابها ، وفي
تنويع ألوانها وأشكالها ودرجة الفاعلية فيها ، فضلا عن المزاوجة
بينها مما يخرج لنا صنفوا جديدة ، ولسنا في شيء من هذا كله
نركن الى المصادفات ، بل اننا - في مجرى التجارب العلمية -
لنكون على يقين من أي شيء نضيفه الى أي شيء لينتج لنا كذا أو
كيت من الكائنات .

ولن أطيل بك الوقوف عند ما لدينا من معاصر ومخابر
ومطاعم ، نخرج بها الماكل والمشارب بكل ما يشتهي ، المذاق ،
لانتقل بك الى ما قد باغناه في صنع الآلات وما نصنعه بها: الورق،
وانسجة التيل والحريز ، والطنافس ، وغير ذلك من اسباب الترف،
كما أن لدينا من المعامل العلمية ما تعلو فيه درجات الحرارة وما
تهبط ، ومن المراصد ما يمكننا من دراسة الضوء والاشعاع واللون
والشفافية وكل ما يتصل بهذا الأصل من فروع ، كالبحت في
الاحجار الكريمة ، وفي المنشورات الزجاجية وغير ذلك ، ولدينا
كذلك من المعامل ما يمكننا من دراسة الصوت على اختلاف درجاته
وتنوع مصادره ، ويدخل هذا الباب دراسة النطق واصداء الصوت
وانعكاساته، ووسائل تقويته ، وطرائق توصيله الى مسافات بعيدة،
وشبيه بذلك ما عندنا من معامل لاجراء التجارب على الروائح ،
فنستخرج العطور ، وفي هذه المعامل نفسها تجرى التجارب على
الطعوم ، وهكذا لا نترك شيئا مما نراه العين أو تسمعه الأذن أو

يفوقه اللسان أو يشمه الأنف الا وأخضعناه للتجارب التي تمكننا من الإمساك بزمامه ، ومن انتاج الجديد فيه .

وبعد أن أفاض الرئيس في وصفه لما يحتوى عليه بيت سليمان من أجهزة علمية ومن تجارب ، ختم حديثه بموجز عن ادارة هذا البيت ، وما يتبع فيه من أوضاع ، وبارك لزيارته وتمنى له ولبلاده التقدم والصعود .

كان ذلك حلما حلم به عاقل عاش في القرن السادس عشر ، حين لم يكن يعرف الناس من أمور دنياهم الا قليلا ، جاءهم عن طريق خبرات القرون الطويلة ، ولم يكن قد طاف برؤوسهم انه هو العلم الطبيعي وتطبيقه الذي في يده أن يشب بالحياة طيرانا الى أجواز الفضاء وغوصا الى جوف الأرض وأغوار الماء - بهذا وحده، وبأمثاله يتغير وجه الدنيا .

لكن هذا كله كان عند فرانسس بيكون خيالا يتخيله لا واقعا يعيشه ، ثم جاء العلم بعدئذ ليصير الخيال علما وعملا ، وفي هذا التكامل بين الخيال المقيد البناء ، والعلم الذي يتحول الى عمل ، يقيم الانسان لنفسه حياة مطردة السير الى إمام وإلى أعلى ، ناجيا من أشباح الخرافة والجهالة التي رسمها « جويا » في صورته « أحلام العقل » رسمها خطرا مخيفا يدهم الانسان اذا ما عقله غفاه، خالما كان ذلك العقل أو صاحبا .

من برقي إلى برتراند

منذ أن كان الفتى « برقي » فى سن المراهقة الباكر وبهذا الاسم « برقي » كان يدللّه ذووه - شغل نفسه بالفلسفة وقضاياها ، ولم ينقطع عنها حتى بلغ برتراند رسل من عمره ما بلغ مما إذا تتوقع من عقل فلسفى لم ينفك طوال ثمانين عاما نشيطا منتجا ، سوى أن يجيء فكره كالنهر الغزير فى فيضانه ، يهدم هنا ولكنه يخصب الأرض هناك ، ويظل ينعرج فى دفعه يمنة ويسرة ، لا توقفه الصخور العاتية على طول الطريق ، لأن له - برغم انمراجاته ودوراته - قصدا واحدا يجرى اليه يحكم طبيعة المجرى الذى يتدفق فيه ، أجل ، ماذا تتوقع من فيلسوف لبث يعانى الفلسفة من الخامسة عشرة حتى جاوز الخامسة والتسعين . الا ان يغير من رأيه فى مواضع ويثبت عليه فى مواضع؟ ولكم شهدت بمعنى ، وسمعت بأذنى ، نفرا من دارسى الفلسفة - لا أقول من طلابها الناشئين ، بل ممن بلغوا من دراستها شوطا بعيدا - شهدتهم وسمعتهم يهاجمون الرجل لأنه ناقض نفسه فى هذا الموضوع أو ذاك ؛ ألم يذكر فى كتابه « مشكلات فلسفية » (صدر ١٩١٢) أن للمعاني الكلية - مثلا - وجودا أوليا لا يقبل التحليل مما يدرجه فى زمرة المثاليين ، ثم عاد ليقول عنها فى كتابه « المعرفة البشرية » (صدر ١٩٤٨) ما ينفى ذلك؟ هكذا كنت أسمع وأرى هجمات الهاجمين ، فأدرك الظلم فى تلك الهجمات ، لأنها تنسى عشرات السنين التى تفصل عند الرجل كتابا عن كتاب ، وتنسى أن الرجل انسان يتطور وينمو ويفكر ثم يعيد التفكير مدى ثمانين عاما نشيطا منتجا ، هى التى تخللت فى عمره ما بين الخامسة

عشرة والخامسة والتسعين ؛ ولست أعرف فى تاريخ الفلسفة من أوله الى آخره ، فيلسوفاً صغر بقدر ما عمر - برتراند رسل ، كلا ، ولا أعرف من صرف فى التفكير الفلسفى ثمانين عاماً كاملة كما حدث لفيلسوفنا برتراند ، مات سقراط فى السبعين ، وأفلاطون فى الثمانين ، وأرسطو فى الثالثة والستين وديكارت فى الرابعة والخمسين ، وبيكون فى الخامسة والستين ، واسبينوزا فى الثالثة والأربعين ، وليبنتز فى السبعين ، ولوك فى الثانية والسبعين ، وباركلى فى الثامنة والستين ، وهيوم فى الخامسة والستين ، وكانت فى الثمانين ، وهيجل فى الحادية والستين ، ومن فلاسفة المسلمين مات الكندى فى نحو السبعين ، والفارابى فى نحو الثمانين ، وابن سينا فى تسابعة والخمسين ، وابن رشد فى الثانية والسبعين ، وكان جون ديوى من أطول الفلاسفة عمراً ، اذ مات وهو فى الثالثة والتسعين ، على أن طول العمر فى ذاته ليس بنى مغزى كبير ، بالنسبة الى طول الفترة التى قضاها الفيلسوف مشتغلاً بالفلسفة : فاذا عرفنا أن برتراند رسل لم ينقطع عن اشتغاله بها مدة ثمانين عاماً كاملة ، أدركنا على الفور أن قد كان أمامه من فرصة المراجعة والتبديل ما لم يكن أمام غيره .

كتب برتراند رسل عن « محاولاته الأولى » يقول : بدأت أفكر فى المسائل الفلسفية فى الخامسة عشرة من عمرى ، ومنذ ذلك الحين ، الى أن التحقت بكمبريدج بعد ذلك بثلاثة أعوام ، كنت أفكر بمفردى ، ومن قبيل الهواية ؛ فلم أكن قد اطلعت بعد على أى كتاب فلسفى ، حتى قرأت « منطق » جون استيوارت مل فى الشهور الأخيرة قبيل التحاقى بالجامعة . . ولم يكن « برتى » قد اتم عاامه السادس عشر ، حين كتب مذكراته الفلسفية الأولى ، وكانت - فى معظمها - تدور حول ما ساوره عندئذ من شكوك فى مسائل العقيدة رقى خلود الروح ؟ لكنه كان يخشى الردع والسخرية من ذويه - وذووه متدينون على الأغلب ، لا يريدون لوليدهم كثرة التفكير

فى موضوعات كهذه ، يحسن اخذها مأخذ التسليم لينصرف الانسان الى سواها مما يتصل بالحياة العلمية وشواغلها ، كان يخشى الردع والسخرية ، لو وقع ذووه هؤلاء على مذكراته ، فكتبها كلها بالرموز ، ولم يفصح عن مدلولات رموزه تلك الا بعد أن جاوز الثمانين ، وتقرأ هذه المذكرات الأولى ، فترى علائم النضج المبكر واضحة قوية ؛ فاقرأ – مثلاً – ما يقوله فى تلك المذكرات بتاريخ ٢٩ من ابريل سنة ١٨٨٨ (أى حين كان عمره ستة عشر عاماً) :

« قطعت على نفسى عهداً أن أجعل العقل رائدى فى كل الأمور ، وألا ألقى بالا للميول التى ورثتها – فى جانب منها – عن أجدادى ،والتى اكتسبتها تدرجاً بفعل الانتخاب الطبيعى ؛ والتى ترجع – فى جانب آخر منها – الى ما تلقيتها من تربية ؛ فما أشده من عبث لو أننا احتكنا الى هذه الميول فى مسائل الصواب والخطأ ! فالجانب الذى ورثته من تلك الميول إنما هو بمثابة المبادئ التى تهدى فى طريق المحافظة على النوع ، أو قل الى المحافظة على ذلك الجزء الذى أنتمى اليه من النوع ؛ وأما الجانب الذى يرجع الى التربية ، فهو يجعل الصواب والخطأ مرهونين بما قد ربيت عليه ؛ ومن الجانبين معا يتكون لدى الفرد ما يسمى « بالضمير » ومع ذلك تراهم يوهموننا بأن هذا الضمير هو هبة من الله ، هذا الضمير الذى دفع مارية السفاحة الى حرق من حرقتهم من البروتستانت ؛ نعم انهم مع ذلك يقولون لنا أن الواجب يقتضى من الانسان أن يتبع « ضميره »؛ وعندى أن ذلك ضرب من الجنون؛ أما أنا فسأحاول أن أذهب مع « ان العقل » الى أقصى مداه، وسيكون مثلى الأعلى هو ما يؤدى آخر الأمر الى أكبر قدر من السعادة لأكبر قدر من الناس: وبالعقل وحده أستطيع أن أحقق هذه الغاية من أبسر الطرق .

واعجب لهذا الفتى الناشئ ، يتناول فى مذكراته تلك ، ما قد ساوره من قلق شديد ازاء المسلمات الرياضية فى علمى الهندسة والحساب، يقول فى ختام يوميته المؤرخة ٣ من يونيو من نفس

العالم : « ان بعض براهين اقليدس - وخاصة ما كان منها متصلا بالتطابق - قد اثر قلقي الى حد بعيد ، حتى لقد انبثاني معلم الهندسة ان هندسة لا اقليدية قد نشأت ، فامتعني هذا النبا ، برغم اني لم أعلم عن تلك الهندسة يومئذ الا مجرد اسمها ؛ ولم يكن الذين يعلمونني حساب اللامتناهي على علم بالبراهين الصحيحة التي تقام على نظرياته الأساسية ، وكانوا يحاولون اقناعي بأن أسلم بالمغالطات السائدة ، فأخذها مأخذ الايمان ؛ وكذلك أدركت ان الحساب يصلح في التطبيق العملي ، لكنني لم أفهم قط لماذا كان ذلك ... » .

بهذه الشكوك الفلسفية في دنيا اللاهوت وفي دنيا الرياضة، بدأ الفتى « برتي » ، وظل يكتف شكوكة وراء رموزه ، حتى دخل جامعة كيمبردج ، وهناك أفضح عما كان يضمرة .

ذهب الفتى الى كيمبردج ، فانفتح أمامه عالم جديد ، « لقد وجدت للمرة الأولى » - هكذا يروي عن نفسه في ترجمة قصيرة كتبها عن حياته - « انني اذا ما صرحت بفكري ، صادف عند السامعين قبولا ، أو كان عندهم - على الأقل - جديرا بالنظر : كان وايتهد هو الذي اختبرني في امتحان الدخول ، وقد ذكرني لكثيرين ممن يكبرونني بعام أو بعامين ، فكان من نتيجة ذلك أنه لم يمض أسبوع واحد حتى التقيت بمن أصبحوا بعد ذلك أصدقاء العمر كله .. وكانوا يتميزون بقدرة العقلية وتحمسهم واخذهم الأمور مأخذ الجد ؛ كانوا يتناولون باهتمامهم أموراً كثيرة خارج نطاق عملهم الجامعي ، فيولعون بالشعر والفلسفة ، ويناقشون السياسة والأخلاق ، وشئى نواحي العالم الفكرى ... » .

كان ماكتاجارت بين هؤلاء الأصصدقاء في كيمبردج وهو الفيلسوف الهيجلي ، فسرعان ما حمل جماعة الأصصدقاء على دراسة هيجل ؛ وفي ذلك يقول رسل في ترجمته القصيرة لحياته : « وقد علمني ماكتاجارت كيف أنظر الى الفلسفة التجريبية الانجليزية

نظرة ترى فيها فجاجة وسذاجة ؛ وأخذت أميل الى العقيدة بأن هيجل - وكذلك « كانت » بدرجة أقل - يتصف بعمق هيات أن تجد له مثيلا في أئمة الفلسفة الانجليزية : لوك ، وباركلي ، وهيوم « على أن الطالب الشاب لم يدخل كيمبرج ليدرس الفلسفة ، وإنما دخلها ليدرس الرياضة ؛ وهكذا فعل لثلاثة أعوام وبعدئذ لم يستطع لنفسه دفعا عن الدخول في دنيا الفلسفة بكل ما تستطيعه تلك النفس من جهد واهتمام ؛ حتى لقد عني وهو يعد رسالته التي أراد بها أن يظفر بدرجة الزمالة من الجامعة - وكان موضوع الرسالة « أسس الهندسة » - أقول أنه قد عني في تلك الرسالة أن يقيمها على مبادئ الفلسفة الكانتية ، وقد عقب عليها ببحث عن العدد والكمية ، أقامه على مبادئ الفلسفة الهيجلية : لا بل ذهب به اعجابه عندئذ بهيجل الى حد الرغبة في محاكاته . إفراد أن يبنى لنفسه بناء جديلا كاملا للعلوم كلها ، على غرار ما فعل هيجل ؛ واستمع اليه يروى عن نفسه : « انى لا ذكر ذات صباح ، اذ كنت سائرا في متنزه « تير جارتن » في برلين ، كيف وضعت لنفسى خطة مؤداها أن أكتب سلسلة من الكتب في فلسفة العلوم ، صاعدا بها صعودا متدرجا نحو ماهو أكثر تعينا ، فأبدأ بتجريد الرياضة ، ثم أنتقل خطوة خطوة الى نهاية التعين في علم الحياة (البيولوجيا) ؛ وكذلك رجوت عندئذ أن أكتب سلسلة أخرى من الكتب ، أعالج بها المشكلات الاجتماعية والسياسية ، بادئا هذه المرة بالعلوم المتعينة ، ومنتها بما هو مجرد ؛ ثم أقيم آخر الأمر بناء - على غرار ما قد صنع هيجل - فأكتب موسوعة أجمع فيها بين النظر والتطبيق ؛ تلك خطة أوحى الى بها هيجل . » .

لكن هذه الوقفة الكانتية الهيجلية لم يطل أمدها مع الفيلسوف الشاب ، اذ ما جاء عام ١٨٦٨ - وكان عندئذ قد بلغ من عمره ستة وعشرين - الا وقد أعلن تمرده على هذين الامامين ، وشاركه في التمرد جورج مور ؛ وكُن مدار الثورة عندهما ، هو اعتقادهما - على نقيض ما ذهب اليه كانت وهيجل - أن الأشياء

موجودة في دنيا الواقع ، وليست هي من خلق الذهن : فحتى لو لم يكن في العالم ذات واحدة واعية ، لظل العالم معمورا بأشياءه تلك التي تصادفها فندركها فتصبح بعد ادراكها أجزاء من تيار الخبرة في طوايانا ؛ وكأنما قسم الثائران ثورتها قسمين ليضطلع كل منهما بنصيب ، أما مور فنصيبه هو أن يدحض المذهب المثالي في جملته ، وأما رسل فكان عليه أن يدحض أهم أركان ذلك المذهب المثالي ، وهو فكرة « الواحدة » التي تضم شمل الكون كله في بناء واحد متماسك الأطراف متكافل الأجزاء ؛ ولما كان الرباط الذي يصل المذهب المثالي في جملته بفكرة الواحدة الذهنية ، هو مبدا العلاقات الباطنية أو المحايثة في مصطلح الفلاسفة كان من أهم ما اهتم به رسل عندئذ هو اثبات أن العلاقات « خارجية » لا « باطنية » - ولكن ما هذه وما تلك ؟

أما القول بالعلاقات « الباطنية » بين الأشياء ، فمؤداه أن أي فكرتين مرتبطتين أحدهما بالأخرى بأية علاقة ، نقولنا - مثلاً - أن العدد أربعة « ضعف » العدد اثنين ، فإن هذه العلاقة يمكن رؤيتها في كل من الطرفين على حدة ، فلو حللت العدد أربعة تحليلًا كافيًا وجدت بين عناصر معناه أنه « ضعف » العدد اثنين ، فإذا جاء قائل بعد ذلك ليقول صراحة أن العدد أربعة هو ضعف العدد اثنين ، لم يكن في قوله جديد ، إذ كل ما فيه هو التصريح بما كان متضمنًا في كل من الطرفين المتعلقين أحدهما بالآخر بالعلاقة المذكورة ، وهي علاقة « ضعف » أو علاقة « نصف » ، إذا عكسنا اتجاه الجملة وقلنا أن العدد اثنين هو نصف العدد أربعة ؛ على هذا النحو تستطيع أن تتصور فكراتنا جميعًا ، فتجدها متضمنة بعضها في بعضها ، حتى يمكنك استنباط بعضها من بعضها : إلى أن تبني منها نسقًا واحدًا مترابطًا ، كل جزء منه كاف وحده - إذا حللته تحليلًا كافيًا - أن يدلك على بقية الأجزاء ، ومن ثم كان صدق الفكرة - أي فكرة - معتمدا على أنها مستنبطة من بقية أفكار النسق ، ومن ثم كذلك كان النسق الفكري كله واحدًا

لا تعدد فيه ، كائى كائن عضوى حى بالنسبة لأجزائه •

وأما القول بالعلاقات «الخارجية» الذى أعلنه رسل فى ثورته على هيجل بصفة خاصة ، فمؤداه ، أن هنالك من العلاقات التى تربط الأشياء بعضها ببعض ما لا يمكن استخراجه من مجرد تحليلنا للأطراف المرتبطة بتلك العلاقات ؛ مثال ذلك أن يرتبط حادثان بعلاقة « قبل » ، فإذا قلنا أن الحادثة « س » وقعت « قبل » الحادثة « ص » ، كان هذا التتابع الزمنى مما لا نجده فى عناصر « س » ولا فى عناصر « ص » ، وإنما المرجع فيه الى مقياس الزمن الذى يدلنا على ذلك ، وليس مقياس الزمن هذا جزءا من « س » ولا جزءا من « ص » - وأهمية أن تكون العلاقات « خارجية » ، أو أن يكون بعضها على الأقل خارجيا ، هى أنك إذا أخفت بهذا المبدأ ، انتهيت الى نتيجة ، هى أن العالم مكون من حقائق متعددة متكررة ، يرتبط بعضها ببعض على أنحاء مختلفة ، نحتاج فى ادراكها - ادراك تلك الصور المختلفة للعلاقات بين الأشياء - الى بحوث ومشاهدات ، خارج بنية الأشياء نفسها ؛ وإذا كان ذلك كذلك ، فليس العالم فى حقيقته « واحدا » كما ذهب المثاليون ، ولكنه عالم « متعدد » يحتاج فى معرفته الى مشاهدات وتجارب ، ولم يعد يكفى فيه أن يقبع الفيلسوف فى عقر داره ليستنبط أفكارا من أفكار حتى يستوى أمامه البناء كاملا متكاملا •

ذلك هو لب الثورة الفلسفية التى خرج بها رسل من تبعيته لهيجل • وهو لم يزل شابا فى السادسة والعشرين من عمره ؛ وكان ما أثار انتباهه الى تلك الثورة ، دراسته لفلسفة ليبنتز حينئذ ، تمهيدا للقيام بتدريسها ؛ إذ شاعت المصادفة لماكتاجارت ، الذى كان مفروضا له أن يحاضر عن ليبنتز فى كيمبردج سنة ١٨٩٨ ، أن تضطره ظروفه الى السفر الى نيوزيلند ، فطلب من تلميذه وصديقه برتراند رسل ، أن يؤدى هذا الواجب بدلا منه ، فكان أن عكف على دراسة ليبنتز « وهى الدراسة التى أخرجها كتابا بعنوان : « عرض نقدى لفلسفة ليبنتز » فوجده يبنى ميتافيزيقاه

على أساس من منطق تحليلي قوامه «العلاقات الباطنية» ؛ فهما تكن القضية التي يقدمها القائل ، لتكن - مثلا - ان الزجاج قابل للكسر ، أو أن الأرض كروية الشكل ، فمحمولها كامن في موضوعها ، بحيث اذا حللت ذلك الموضوع تحليلًا كافيًا ، وجدت فيه المحمول ؛ حلل فكرة « الزجاج » تجد كامنًا فيها فكرة قابليته للكسر ، أو حلل فكرة « الأرض » تجد كامنًا فيها فكرة أنها كرية الشكل ، وهكذا ؛ وعلى هذا الأساس المنطقي أقام ليبنتز فلسفته عن «المونادات» (أو الذرات الروحية) ليقول ان جميع الأحداث التي تصدر عن كائن ما ، قد انبثقت من طبيعته ، الى آخر ما قال ... ومن هنا ثارت الثورة في نفس رسل . وفك عن عقله قيود « العلاقات الباطنية » وانطلق - على حد تعبيره - « كما لو كنت نبتة أخرجت من بيت زجاجي دفيء » ، لتثبت على صخرة في البحر يلطمها الموج .

ونستطيع القول ونحن في مأمن من الخطأ ، ان فيلسوفنا الشاب عندئذ ، قد تمخضت له ثورته الفكرية من بضعة مبادئ فلسفية ، لم يغير رأيه فيها منذ ذلك الحين وإلى يومنا هذا ، منها : مبدأ العلاقات الخارجية ، ومبدأ التعدد في الكون ، وهو مبدأ ينتج بالضرورة عن المبدأ الأول ، ومبدأ أن صدق كل حقيقة جزئية مكفول لها بغض النظر عن بقية الحقائق الجزئية الأخرى ، ومبدأ أن منهج التحليل الذي يحلل الفكرة إلى عناصرها ليعيد تركيبها عن فهم ، هو مبدأ قديم ؛ ومبدأ أن صدق القضايا التجريبية مرهون بمطابقتها للواقع التي جاءت تلك القضايا لتصورها ، ومبدأ أن وقائع العالم الخارجي قائمة فيه ، سواء وجدت الذات الواعية التي تعيها أو لم توجد .

٣

على أن الحد الفاصل الذي قسم حياة برتراند رسل الفلسفية مرحلتين ، تختلف أولاهما عن ثانيتهما ، هو عام ١٩٠٠ ، والمؤتمر الفلسفي الذي أقيم في باريس عامئذ ، وبصفة خاصة لقؤه مع الرياضي الإيطالي بيانو ؛ فهنا قاع ان شئت ان «برتي» قد أسلم زمامه « لبرتراند » - قل ان مرحلة التحسس قد ذهبت ، لتحل

محلها مرحلة الرسوخ ؛ أو قل أن الفيلسوف الرياضي قد ظهر من الرجل عندئذ ، لتودع الفلسفة على يديه صفحة وتبدأ صفحة أخرى ، وأعجب العجب أن هذا الذي ظهر من الرجل ليكمل منه فيلسوفا لعصره غير منازع ، هو نفسه الذي لا يعرفه عنه إلا الدارسون المتخصصون ، وأما المثقفون بالمعنى العريض فيعلمون عنه أشياء أخرى ، كان يمكن أن تجتمع كلها ، بل أن تجتمع أضعاف أضعافها في رجل ، ثم لا تجعل منه فيلسوفا لا صغيرا ولا كبيرا .

فما الذي سمعه رسل من بيانو ، ليحدث الانقلاب ؟ هما شيان قبل سواهما : الأول أن ثمة فارقا بين قولنا «سقراط فان» وقولنا «كل الاغريق فانون» ولم يتنبه أرسطو في منطقته الى هذا انفارق ، وحسب أن الصورتين متشابهتان منطقيا ، وأن كلا منهما قضية حملية ، تنسب محمولا الى موضوع ؛ مع أن تقدم المنطق الحديث والرياضة الحديثة كليهما موقوف على ادراك هذه التفرقة ؛ ومن أهم ملاحظات مسرعين عن الفرق بين هاتين الصيغتين : أن قضية «سقراط فان» تتحدث عن فرد معين، ومن ثم يتحتم أن تكون ذات مقابل فعلى في دنيا الواقع ، على حين أن قضية «كل الاغريق فانون» تتحدث عن الرابطة التي تربط فكرتين عامتين مجردتين احدهما بالآخرى ، فكرة أن يكون الانسان اغريقيا وفكرة أن يكون فانيا ؛ وهنا لا يشترط لصديق هذه الرابطة وجود واقعي على الاطلاق ، فحتى لو لم يكن هنالك على أرض الواقع اغريق ، فسيظل في استطاعتنا أن نقيم هذه الرابطة بين الفكرتين ، على اعتبار أن الصيغة التي تربطهما يدخلها معنى الشرط ، كالك تقول : اذا حدث أن وجد في الدنيا انسان اغريقي فهو معرض للفناء ؛ وكأى جملة شرطية أخرى ، يكون قوام الجملة ارتباطا افتراضيا لا شأن للواقع الفعلي في تكوينه ؛ وهكذا قل في كل قضية كلية ، بالمقارنة الى أى قضية جزئية .

وأما الشيء الثاني الذي وجده رسل عند بيانو في ذلك المؤتمر

الفلسفى ، فهو أن الفئة ذات العضو الواحد ليست هى بذاتها ذلك العضو الواحد ؛ فإذا قلنا عبارة كهذه : « جرم سماوى يدور حول الأرض » كان ذلك بمثابة وصف يحدد نوعا بأسره ، حتى يثبت أن ما ينطبق عليه هذا الوصف هو كوكب واحد، وهو «القمر»، والفرق بين التسميتين ، هو أن التسمية الأولى تنطبق على القمر وعلى غيره مما قد نكتشف أنه يدور حول الأرض، على حين أن التسمية الثانية هى « اسم علم » - أعنى اسم فرد واحد لا ينطبق الا على مسماء الواحد المعين ... وقد تقول : وما أهمية ذلك ؟ فنحيب ان الخلط بين الحالتين يؤدى الى خلط فى منطق المجموعات ، أعنى أنه يؤدى الى خلط فى منطق الاعداد الرياضية ، وفى ذلك ما فيه من تعويق لتطور العلم الرياضى .

وهذا ينقلنا فوراً الى فكرة من أهم ماورد فى فلسفة رسل الرياضية - وفى فلسفة غيره من الفلاسفة الرياضيين كذلك ، مثل فريجه الألمانى - وأعنى بها تعريف العدد بالفئة ، أعنى تعريف مفهوم رياضى أساسى بمفهوم منطقى أساسى، ومن ثم يفتح الطريق أمام وصل الرياضة بالمنطق ، وصلاً يؤدى الى جعلهما علماً واحداً لا سبيل الى شقه شقين الا جزافاً واعتباطاً ؛ فما هو العدد ؟ كان الجواب عند الفلاسفة الحدسيين ، أنه كائنات ميتافيزيقية يراها الانسان بحدسه رؤية مباشرة ، فيدركها ؛ أى أن الرائي بحدسه يعلم معنى « الواحد » ومعنى « الاثنين » ومعنى « الثلاثة » - الى آخر صف الاعداد الطويل - بمجرد رؤيته لصورة الفكرة فى ذهنه ؛ حتى جاء هؤلاء الفلاسفة الرياضيون - وعلى رأسهم رسل - فحللوا العدد الى ما هو أبسط منه ، اذ جعلوه دالاً على مجموعة الفئات الصغيرة التى تكون كل مجموعة منها ممثلة له ؛ فلو أتيج لك أن تجمع - فى تصورك - جميع الثالوثات التى فى العالم بأسره ، ثم تحزمها كلها فى حزمة واحدة ، لكان لك بذلك مجموعة كبيرة تضم مجموعات صغيرة متشابهة من حيث تكوينها ؛ وهذه المجموعة الكبيرة هى التى تكون معنى العدد ثلاثة ؛ هذا هو المقصود حين يقال أن

العدد عبارة عن فئة من فئات - فئة كبيرة تضم فئات صغيرة متشابهة البنية، كل منها يدل بمجرد تكوين بنيته على العدد المراد تعريفه ؛ وبهذا التحليل ترتد الرياضة كلها الى منطلق صرف ، مادامت قد أستطعت رد مصطلحها الأساسى الى مصطلح منطقى، فبدل قولك - مثلا - ثلاثة ، أصبحت تقول فئة كبيرة تضم فئات ثلاثية كثيرة ؛ وبذلك تكون قد استغنيت عن مجموعة كبيرة من الكائنات كان يظن انها موجودة وجودا فعليا كما توجد سائر الكائنات ، وأعنى بهما الأعداد وتكون أيضا قد ألقيت ركنا من البناء الميتافيزيقى لم يعد له داع ، ما دامت الأعداد الرياضية - وسائر الحقائق الرياضية - قد تحولت الى تيسرات لفظية لا أكثر ولا أقل .

وعاد رسل من مؤتمر باريس ، ليشرع توا فى تأليف كتابه « اصول الرياضة » وكتب عليه اتكابا حتى فرغ من مسوداته ليلة رأس السنة : ٣١ من ديسمبر سنة ١٩٠٠ ، لكنه صدر من المطبعة سنة ١٩٠٣ بعد مراجعات وتعديلات أجراها فيه قبل طبعه .

وفى الوقت نفسه تقريبا ، اتفق مع وايتهد على أن يشتركا معا فى كتاب « مبادئ الرياضة » الذى أستغند منهما عشر سنوات (١٩٠٠ - ١٩١٠) أضيفت اليها ثلاث سنوات أخرى قبل أن تخرجه المطبعة كاملا فى مجلداته الثلاثة ، يقول رسل فى طريقة التأليف المشترك لهذا الكتاب - الذى يعد فاصلا بين عهدين فى تاريخ الفلسفة المعاصرة جميعا - ما يأتى :

لقد كرستنا - وايتهد وأنا - كل وقتنا طيلة الأعوام الممتدة من ١٩٠٠ الى ١٩١٠ للعمل الذى صار فيما بعد كتاب « مبادئ الرياضة » (برنكييا هاثايتيكا) وبالرغم من أن المجلد الثالث من هذا الكتاب لم ينشر الا سنة ١٩١٣ ، فإن دورنا فى تأليفه (باستثناء قراءة تجارب طبعه) قد انتهى سنة ١٩١٠ ، عندما حملنا اصول الكتاب بأكملها الى مطبعة جامعة كيمبردج . وكانت المشكلات التى عالجتناها من نوعين : مشكلات فلسفية وأخرى رياضية ؛ ويمكن القول أجمالا أن وايتهد قد ترك لى المشكلات الفلسفية ، وأما

المشكلات الرياضية فانه هو الذى ابتكر لها الجانب الأكبر من الرموز
—الا ما كان مأخوذاً من ينانو— سقمت أنا بالجانب الأكبر من العمل
الخاص بالسلسلات ، وقام وايتهد بالباقي؛ غير أن هذا كله لا ينطبق
الا على المسودات الأولى ، لأننا أعدنا كتابة كل جزء من الأجزاء ثلاث
مرات ، وكنا كلما فرغ أحدنا من مسودة أولى ، أرسلها الى الآخر،
فكان هذا يجرى فيها تعديلات قد تكون كبيرة أحيانا ؛ وبعدئذ يقوم
صاحب المسودة الأولى بصياغتها فى صورتها الأخيرة ؛ لذلك لا يكاد
يوجد فى المجلدات الثلاثة سطر واحد لم يكن انتاجا مشتركا بيننا

قلنا أن رسل قام بالجانب الفلسفى — بصفة عامة— من هذا
المؤلف الجسيم ، بينما قام وايتهد بجانبه الرياضى — بصفة عامة
أيضا — وبقي أن نذكر بعض تفصيلات عن الجانب الفلسفى الذى
اضطلع به رسل ؛ فنقول — ابتداء — أن الهدف الرئيسى من الكتاب
كله هو — كما يقول رسل — « اثبات أن الرياضى البحتة بأكملها
تترتب على مقدمات منطقية خالصة ، وأنها (أى الرياضى البحتة)
تستخدم مدركات عقلية لا يمكن تعريفها الا على أساس من المنطق »
وواضح من ذلك — عند دارسى الفلسفة والرياضة — أن الكتاب
بهدفه هذا قد جاء لينقض الفلسفة الكانتية، لنى أسست المدركات
الرياضية على مبادئ خاصة بها ، لا على المدركات المنطقية من حيث
هى كذلك ؛ ومن أجل هذا يقول رسل : اننى عدت الكتاب فى
أول الأمر بمثابة جملة اعتراضية جاءت فى سياق تفنيدينا لذلك
التمعجرف السوفسطائى كما وصفه جورج كانتور ، وهو وصف
أضفت اليه ابتداءً مزيد من التحديد قولى : « ذلك التمعجرف
السوفسطائى الذى لم يكن يعرف من الرياضى الا قليلا » .

وكان من أهم الجوانب الفلسفية التى تعرض لها كتاب
« مبادئ الرياضى » هذا ، تحليله للفئات (أى الأنواع) المنطقية
تحليلا تبديت بعده فى صورة دالات القضايا ؛ فقولك — مثلا —
« انسان » أو « قط » أو ما شئت من هذه الأسماء الدالة على

مجموعات ، يمكن تحليله بحيث يتحول كل اسم من هذه الاسماء الى عبارة فيها مجهول ، مثل « س يتصف بكذا وكذا » ومن هنا فهي عبارة ليست بذى معنى وحدها ، ولا يكون لها معنى الا اذا ملئت « س » بمعلوم معين ، فاذا ملأنا الفجوة بهذا المعلوم ، تحولت « دالة القضية » الى قضية كاملة يمكن التحقق من صدقها او عدم صدقها .

وهناك تفرقة هامة بين قضية تشير الى مجموعة قضايا ، وقضية أخرى تشير الى واقعة معينة ، وهي تفرقة لوافلتتناوقنا فى متناقضات لاسبيل الى الخروج منها ، اعترضت الفكر الانسانى منذ اليونان الاقدمين ولم يعرفوا كيف يكون الخلاص ؛ ومن الأمثلة التاريخية لهذه المتناقضات مثل - وكثيرا ما يجعلون هذا المثل رمزا يشير الى مجموعة كبيرة منها - يروى عن ابمنديز الاقريطى ، حين قال عن اهل بلده اقريطش انهم جميعا كذابون ؛ فهاهنا تنشأ المفارقة المشهورة : اذا كان اهل اقريطش جميعا كذابين ، واذا كان ابمنديز من اهل اقريطش ، اذن فهو كذاب ، ويترتب على تلك الصفة فيه أن يكون قوله هذا الذى قاله عن اهل اقريطش كاذبا ، واذن فنقيضه هو الصدق ، اعنى أن اهل اقريطش جميعا صادقون ، وابمنديز واحد منهم ، اذن فهو صادق ؛ هكذا ترى أن ابمنديز لا يكون صادقا فى قوله هذا الا اذا كان كاذبا ولا يكون كاذبا فى قوله هذا الا اذا كان صادقا .

أصبح هذا المثل التاريخى عنوانا على موقف يتكرر فى الفكر الانسانى أشكالا والوانا ، حتى حدثت التفرقة على يدي رسل بنظريته المسماة « نظرية الأنماط » وموداها انه لا يجوز أن تعد القضية المشيرة الى قضايا من نفس المستوى مع القضية التى تشير الى وقائع ؛ فافرض أنك قلت عن فلان من اهل اقريطش انه كاذب ، وعن فلان الثانى انه كاذب ، وعن فلان الثالث انه كاذب وهلم جرا ، فهذه كلها قنمايا تشير الى وقائع ، أما اذا لخصت هذه

القضايا وعمتها في قضية تقول « أهل اقريطش كلهم كذابون » فهذه قضية تشير الى قضايا ، ولذلك فهي من مستوى أعلى ويكون لها حكم غير الحكم الذي يكون للقضايا التي هي من المستوى الأدنى؛ وأرائي هنا أضعفه من أن أقاوم الاغراء بأن أذكر للقراء مثلاً كثيراً ما تعرضت له عند نقد الناقدين للوضعية المنطقية ، إذ هم كثيراً ما يقولون : مادام الوضعيون المنطقيون يقولون ان القضايا العلمية هي اما قضايا رياضية واما قضايا في العلوم الطبيعية ، وما عدا هذين الفرعين هو من قبيل الكلام الخالي من المعنى ، فنحن اذا طبقنا هذا المعيار نفسه على قول الوضعيين المنطقيين ، وجدنا أنه قول لا هو من قبيل القضايا الرياضية ولا هو من قبيل قضايا العلم الطبيعي ، واذن فهو قول فارغ من المعنى ؛ وهنا يكون الرد بنظرية الأنماط التي قدمها رسل في كتاب « مبادئ الرياضة » لأن قول الوضعيين المنطقيين ينصرف الى أقوال ، واذن فهو من نمط منطقي أعلى ، ولا يجوز أن تطبق عليه ما نطبقه على المستوى الأدنى؛ ولتوضيح ذلك أفرض أنني كتبت على رأس هذه الصفحة جملة تقول : ان جميع الأقوال الواردة في هذه الصفحة مكتوبة باللغة العربية ؛ فاذا وجدت بعد ذلك أن من بين الأقوال الواردة في هذه الصفحة ما هو صواب وما هو خطأ ، فلا ينصرف ذلك على الجملة العليا لأن لها صدقها وحدها أو عدم صدقها .

على أن نظرية الأنماط المنطقية انما أورها رسل ليتقابل بها مشكلة رياضية هامة ، كان قد اثارها كانتور الرياضي ، وهي مشكلة خاصة بالعدد الذي يكون هو أكبر الأعداد ، ولا يكون هناك عدد كبر منه في السلسلة العددية ؛ يقول كانتور في هذا الصدد انه ليس هناك مثل هذا العدد ، ويجيء رسل شارحاً لذلك ، لأنه ربما قيل اننا لو عدنا الأشياء كلها الموجودة في العالم ، فقد يكون آخر عدد نصل اليه هو أكبر عدد يمكن الوصول اليه ، لكن رسل ينبه الى أننا نستطيع أن نكون من الأشياء فئات فئات - أي أن نجعلها مجموعات مجموعات ، وعندئذ نجد أن مجموع الفئات

أكبر من مجموع الأشياء الداخلة في تكوينها ، وعلى سبيل المثال افرض أن كل ما في العالم ثلاثة أشياء هي ا ، ب ، ج ؛ فمن هذه الأشياء الثلاثة تستطيع أن تكون مجموعات عددها ٣٢ أى ثمانية مجموعات ، ومن هنا يتعذر أن نصل الى مرحلة نقول عندها : هذه أكبر مجموعة أو أكبر عدد يمكن تصوره ؛ ومن هذا المدخل تناول رسل مشكلة الفئة التى لا تكون عضواً في نفسها ، «فالإنسان» اسم لفئة الأناسى ، لكن «الإنسان» ليس واحداً منهم ، كما تحزم الملاعق كلها - وهذا هو المثل الذى يسوقه رسل - فلا تكون حزمة الملاعق ملمعة مضافة إليها ، وكذلك ما يقال عن فئة الأعداد كلها لا يكون عدداً من بينها ؛ وعلى وجه الجملة ليس لأى اسم كلى معنى على نفس المستوى الذى يكون فيه لاسم العلم (بفتح اللام) معنى .

ومن هذه النقطة ينتقل رسل الى التفرقة المنطقية بين نوعين من التسمية : التسمية بواسطة عبارة وصفية ، والتسمية باسم علم (بفتح اللام) ، ومن قبيل التسمية الأولى أن تقول « مؤلف الأيام » ومن قبيل التسمية الثانية أن تقول « طه حسين » ؛ وليس هنا مكان الاسهاب فى أهمية هذه التفرقة ، وحسبنا أن نقول أن العبارة الوصفية لا يكون لها معنى الا وهى فى جملة ، أما وهى وحدها فلا معنى لها ، على خلاف اسم العلم ، فمحال من الوجهة المنطقية أن يكون بغير مسمى يشير اليه ، ويكون هذا المسمى هو معناه ، ولو وجد اسم علم بغير مسماه كان اسماً زائفاً لا يجوز قبوله اسماً من الأسماء ؛ وأظنك اذا عرفت أن نظرية العبارات الوصفية هذه قد تعد من أهم ما أسهم به رسل فى المنطق ، عرفت بالتالى أنها جديرة بالدراسة الجادة ، وقد جاءت لتصحيح موقفاً غريباً كان قائماً ، وهو أنه ما دام هناك عبارة وصفية مفهومة فلا بد أن يكون لها مسماهما فى عالم الواقع ، مما أدى بالإنسان الى افتراض وجود كائنات بعدد ما خلقه خياله من عبارات وصفية .



ويخرج فيلسوفنا من موجة المنطق الرياضى التى غمرته ثلاثة

عشر عاما ، ليلفت بصره فوراً نحو الطبيعة الخارجية كيف ركبت ؟
ويصدر سنة ١٩١٤ كتابه «علمنا العالم الخارجى» فيبدؤه بتحليل
للادراك الحسى ، لأنه فى رأيه الوسيلة التى نعرف بها ذلك العالم ،
وأول ما يلفت اليه أنظارنا هو الفارق الفسيح بين الصورة كما تقع
فى ادراكنا والصورة كما هى فى لغة علماء الطبيعة المحدثين ، أو
قل الفارق الفسيح بين العقل والمادة ؛ فأنت تعلم بالطبع ما ادراكك
للمنضدة التى أمامك، فقارن هذه الصورة المدركة بدنياً بالإلكترونيات
والبروتونات وسائر هذه الكائنات الدقيقة التى يقول لنا علم
الطبيعة الذرية ان المنضدة هى مجموعة منها .

ويأخذ رسل فى التحليل المتقصى لعله يبلغ من الأمر شيئاً،
فينتهى الى نظريته فى أن العالم كله « أحداث » سواء فى ذلك
المادة أو العقل ، ومن ثم يلتقى عنده العقل والمادة فى أنهما معا من
هوىلى محايدة ، لا هى مادة ولا هى عقل ، انما هى مجموعات من
أحداث ، ترتب على هذا النحو فتكون ما يسمى بمادة ، أو ترتب
على ذلك النحو فتكون ما يسمى بعقل ؛ ولشرح ذلك نقول فى إيجاز
شديد : افرض أنك وضعت أى عدد شئت من اللوحات الحساسة
فى نقاط متفرقة من المكان ، وأنها جميعاً معرضة لأشعة الشمس ،
فعندئذ ترتسم صورة الشمس على اللوحات الحساسة جميعاً ، مهما
كان موضعها ، مادام الطريق بينها وبين الشمس خالياً من الحوائل؛
فما معنى ذلك؟ معناه أن ثمة نوعاً غريباً من « الأحداث » هو حال فى
نقاط الفضاء ، بسبب الشمس ، وأن هذه الأحداث اذا ما وقعت
على لوحة حساسة تبين وجودها ؛ فاذا سألتنى بعد هذا : أين مكان
الشمس ؛ أجبتك بأن لها ثلاثة ضروب من المكان ، أولها
هو المكان الذى تحل فيه الشمس ذاتها ، وثانيها هو أى
نقطة شئت من نقاط الفضاء لا يحجبها حائل عن الشمس ،
لأن أى نقطة فى الفضاء فيها أحداث لها بنية الشمس وصورتها ،
اذا لم تكن ظاهرة للوهلة الأولى ، فهى تظهر لو وضعت فى تلك
النقطة لوحة حساسة ، وثالث الامكنة هو الذى يحل على اللوحة

الحساسة حين ترسم عليها الشمس ؛ وإذا سألتني بعد ذلك : وما حقيقة الشمس بين هذه الظواهر كلها ؟ أجبتك بأن حقيقتها هي هذه الظواهر كلها ، فاجمع هذه الظواهر كلها وهذه الأحداث كلها تكن لك الشمس كما هي واقعة .

وننتقل بعد ذلك خطوة أخرى فنقول : ان اللوحة الحساسة حين تضعها في أى نقطة شئت من نقاط الفضاء ، وحين تلتقط لك من تلك النقطة ما كان حالا فيها من «أحداث» تحمل صورة الشمس، أقول أن تلك اللوحة الحساسة عندئذ لا تعكس صورة الشمس وحدها ، بل انها تعكس كذلك كل ما هو متجمع في مكانها من أحداث ، بحيث نرى على سطح اللوحة شمسا وجسوما أخرى ارتسمت صورتها عليها .

فلو تصورنا أن اللوحة الحساسة كائن عضوى حى ، لجاز القول - إذن - ان هذا الكائن « يلوك » مختلف الأشياء التي تكون أحداثها متجمعة في النقطة المكانية التي يحل فيها ذلك الكائن ؛ وبهذا نصل الى التفرقة بين ما يسمى « بمادة » وما يسمى « بعقل »؛ فمادة الشمس هي حاصل جمع أحداثها الساقطة على أى جهاز حساس - والجهاز العصبى جهاز حساس - مهما يكن مكان تلك الأجهزة وزمانها ؛ وأما « العقل » فهو ما يتجمع على جهاز حساس واحد في لحظة بعينها من مختلف الانعكاسات الآتية اليه من هنا وهناك ؛ وهكذا ترى أن « الأحداث » هي المادة الخامة التي يتكون منها المادة والعقل معا ، وأن الفرق هو في طريقة التجميع والترتيب ؛ ومن ثم كان في فلسفة رسل ما يسمى « بالهيولى المحايدة » التي منها يتكون العقل وتتكون المادة في آن واحد ؛ فبعد أن كان الفلاسفة اما ماديين يحولون كل شيء الى مادة ، واما عقليين يحولون كل شيء الى فكر ، جاء رسل وسبقه على الطريق نفسه ولهم جيمس - فأخذ بالهيولى المحايدة التي لا هي مادة بالمفهوم القديم ولا هي عقل بالمفهوم القديم ، لكنهما اصل للمادة والعقل معا .

وتقع الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤ ، فينصرف فيلسوفنا الى مناهضتها بكتابات أدت به الى السجن ، لمجرد أنها تدعو الى السلام في عالم مجنون ؛ وما كادت الحرب تدنو من ختامها حتى يأخذه اليأس ، فيعود من جديد الى دنيا الفلسفة يلوذ بها - مع نزعة حيناً بعد حين يقضيها مع شئون البشرية في أحكامها العامة وفي علاقات أفرادها - فلتن كان قبل الحرب قد شغلته التحليلات المنطقية الرياضية ، ثم شغله تحليل العالم الطبيعي ، فانه هذه المرة قد غاص في دخيلة الانسان لتحليل العقل ، وما يتصل بهذا التحليل من بحوث في المنطق وفي المعرفة ، فله محاضرات عن « الذرية المنطقية » (١٩١٨) جمعت في كتاب (١٩٢٤) ، وله محاضرات عن « تحليل العقل » جمعت كذلك في كتاب (١٩٢١) ، ومحاضرات عن « المعنى والصدق » جمعت هي الأخرى في كتاب (١٩٤٠) وله كتاب في « المعرفة الانسانية » (١٩٤٨) الى جانب عشرات من الكتب الأخرى .

ولو شئنا موجزا في سطور يلخص بورترا ند رسل كما هو في دنيا الفلسفة ، قلنا : انه ينتمي الى مدرسة « الواقعية الجديدة » التي تعترف بأن للأشياء الخارجية وجودها المستقل عن عقل الانسان المدرك لها . فسواء وجد على وجه الأرض ناس أو لم يوجد ، وسواء كان في الكون كله ذات واعية مدركة أو لم يكن ، فهناك العالم الخارجي بأشياءه قائم ؛ ثم هو فيلسوف يتخذ « التحليل » منهجا له ، بمعنى انه يتناول الأفكار مهما يكن ميدانها ، ليحاول تفتيتها وفكها الى عناصرها الأولية ، حتى يتبين له آخر الامر ان كانت أفكارا أصيلة أولية ، أو كانت مما يمكن ردها الى سواها ، فإذا كانت الأخيرة ، كان معنى ذلك انه يستغنى عنها مكتفيا بالأصل الذي ترد اليه ، وقد لبث طول عمره الفلسفي الطويل يبتز ويجذ ويقص ، هادفا الى أن يصل الى اقل عدد ممكن

من الأفكار تكون هي الأفكار البسيطة الأولية التي لا بد من قبولها
 بغير تعريف ، لتعرف بها سواها الذي ينبثق عنها ، وتسمى هذه
 العملية في عالم الفلسفة بتصل أوكام (أوكام فيلسوف من العصور
 الوسطى كان يدعو المفكرين الى القصد في عدد الكائنات ، بحيث
 لا نضيف من عندنا مالا تقتضيه ضرورة افتراض وجوده) ، فحتى
 المفكرتان « مادة » و « عقل » استطاع أن يستغنى عنهما بفكرة
 واحدة هي « الهیولی المحايدة » التي قوامها « أحداث » ؛ يأخذ
 رسل بما قد وصل اليه علم الطبيعة النووية في تحليله للعالم ،
 بل ان فلسفة « الأحداث » التي يرد اليها كل شيء ، هي انعكاس
 لعلم الطبيعة الحديث بما قد رد المادة اليه من كهارب ، حتى لقد
 انعمت الشقة التي كانت تباعد بين المادة والعقل ، وأصبحت
 المادة طاقة والطاقة مادة ولا فرق بين الاثنين ؛ وهو في علم النفس
 يساير الاتجاه التحليل نفسه ، فيأخذ بالمنهج السلوكي الذي
 يفتت السلوك الى وحدات بسيطة هي الأفعال المنعكسة الفطرية
 والشرطية ، لكنه يجد أن السلوكية لا تفسر كل ضروب السلوك
 وكل جوانب الخبرة ، فيكملها بما يغطي هذه الزوائد الفائضة ؛
 ويتنبه رسل الى العلاقة الكائنة بين عالم اللغة وعالم الأشياء ،
 فتمتى تصور اللغة هذا العالم ومتى لا تصوره ؟ ولذلك ينصرف
 بعنايته الى الدراسات اللغوية من جانبها المنطقي ويربط الصلة
 بين اللغة والوقائع الخارجية ربطا وثيقا .

تلك لمحة عن رسل الفيلسوف ، لعلها تضيء صورة في اذهان
 عامة القراء وهي الصورة المشرفة في حد ذاتها ، والتي تصوره رجلا
 يسهم في رسالة السعادة والعدالة والسلام .

تعادلية الحكيم

وقفه الأديب ووقفه الناقد مختلفتان ، اختلاف المرحلتين اللتين تكمل أحدهما الأخرى ، لا اختلاف الضدين اللذين ينفي أحدهما ما يثبتته الآخر ، فالأديب يصور الإنسان تجسيدا في أفراد ومواقف ، وأما الناقد فيتناول بالتحليل هذه الأفراد والمواقف لعله أن يقع على مبدأ كامن وراءها ، يكون هو عندئذ مبدأ الأديب قد اضممره في طويته ليخرجه للناس متجليا فيما خلقه لهم من تلك الأفراد والمواقف ، فوقفه الناقد من أدب الأديب ومخلفاته ، أشبه ما تكون بوقفه الصالم من الطبيعة وكائناتها ، كل منهما يجد نفسه بازاء كثرة من وقائع وحقائق ، فيحاول استقطاها في أم واحدة تربطها جميعا بصلة الرحم .

وكثيرا ما يكون الأديب والناقد رجلين ، يفحص أحدهما عمل الآخر ، وقليل ما يجتمع الأديب والناقد في رجل واحد ، يكون اليوم أديبا ثم يصبح في غد ناقدا لأدبه ، مستخرجا منه أصوله ومبادئه ، وقد كان توفيق الحكيم بكتابه « التعادلية » واحدا من هؤلاء القلة ، التي التقى فيها خلق الأديب وتحليل الناقد ، فقد جاءته - فيما يروى لنا - رسالة من قارئ جاد ، يسأله فيها عن مذهبه في الحياة والفن ، مستخلصا من كتبه ، ليرى صاحب هذه الرسالة ان كان قد أصاب أو أخطأ في استخلاص ذلك المذهب لنفسه ، ذلك ان ذلك السائل قد انتهى بعد قراءته لكتب الحكيم الى رأى ، هو أن تلك الكتب في مجموعها تحاول تفسير « الإنسان » في وضعه العام من الكون بزمانه ومكانه ، وفي وضعه الخاص من المجتمع بأجياله وبيئاته ،

فانتهر اديبنا الحكيم فرصة سؤال السائل ، وهم بالاجابة
ليعدها للنشر ، لأنها ربما جاءت على صورة محددة يمكن
وصفها بأنها مذهبه في الحياة والفن ، فكان هذا الكتاب الذي
بين ايدينا : « التعادلية » .

قرأت الكتاب ، فخيّل الى وأنا ماض بين صفحاته ، اني
انما استمع الى فيلسوف من فلاسفة اليونان الاقدمين ، يتكلم
العربية ويرتدي ثياب اوروبا العصرية ، لكن الفكر واللغة والثياب
لم يكن بينها - مع ذلك - تنافر ، بل جاءت كلها في وحدة
متسقة تنسيك اختلاف وجوهها ، فأديبنا الحكيم في « تعادليته » ،
ينظر الى الكون والى الانسان ، النظرة نفسها التي نظر بها فلاسفة
اليونان ، وهي نظرة تحاول جمع الاضداد في وحدة ، وهل
تستطيع ان تقرأ نظرات الحكيم في هذه المحاولة ، فلا يرد على
خاطرك قول هرقليطس - مثلاً - بأن حقيقة الكون اضمحلال
تتعادل : النهار والليل ، والشتاء والصيف ، والحرب والسلام ،
والشبع والجوع ، والبارد والحر ، والرطب واليابس ،
واليقظة والنوم ، والحياة والموت ؟ أو هل تستطيع ان تقرأ
تعادلية الحكيم ، ثم لا تذكر قول انبساطليس في المحبة
والكراهية ، في التجاذب والتنافر ، اللذين يعلل بهما هذه
الحركة الدائبة في الكون من اتصال وانفصال يسببان كون
الاشياء وفسادها ؟ أو هل تستطيع ان تقرأ تعادلية الحكيم دون
أن يمثل أمام بصرك مبدأ « الوسط الذهبي » الذي يتوسط
المتطرفات فيكون هو الفضيلة والحكمة ؟ وهكذا اخذت اصدا
الفلاسفة اليونان الاقدمين تتردد في سمى كلما مضيت بين
صفحات التعادلية .

فالتعادلية بصفحاتها التي لا تكاد تزيد على مائة وثلاثين
صفحة من القطع الصغير ، سياحة تطوف بك على ميادين
الفكر ، لتقف بك عند كل ميدان منها لحظة ، تعطيك فيها
الجرعة المركزة الموجزة ، التي ربما تفجرت في نفسك بعدئذ
تساؤلات وتاملات ؟ انها سياحة تطوف بك على الميتافيزيقيا

والأخلاق والجمال والاقتصاد والاجتماع والسياسة والبيولوجيا وغيرها من فروع العلم والمعرفة ، ليدلك المؤلف عند كل واحد منها عن موقفه ازاءه ، وكيف يراه بالعين التي تجمع الضدين في فعل واحد موحد ، بديهى أن هذه السياحة السريعة لا تمكن الدليل من الوقوف الطويل عند كل منظر وكل أثر ليطنب القول ويسهب ، فهو مضطر أن يخطف الحجة خطفا ، وإذا لم يكن هذا يكفيك في اقناع العقل ، فالمعول عندئذ انما يكون على القلب الذى قد ترضيه نعمة الايمان في ايجازها ما دامت تفوح بالصدق وبالعمق فى آن معا .

اما المسألة الميتافيزيقية فيطرحها المؤلف فى سؤالين ، يسأل احدهما عن الانسان ان كان فى هذا الكون وحيدا ؟ ويسأل الآخر عن حرية الانسان فى هذا الكون ؟ وقبل أن يدلى الحكيم بجوابه عن السؤالين ، يقدم الراى الذى يسود عصرنا ، ثم يعلله ، وبعدئذ ينقضه براهيه هو الذى يقيمه على « التعادل » . فلقد اجاب العصر الحديث فعلا عن هذين السؤالين - فيما يقول اديبتنا الحكيم « بأن الانسان وحده لا شريك له فى هذا الكون ، وانه اله هذا الوجود ، وانه حر تمام الحرية ، وبهذا الجواب الذى قضى على تعاليم الأديان ختم العصر الحديث على نفسه بطابع المادية » .. ذلك هو جواب العصر ، وأما تعليله - كما يراه الحكيم - فهو « ان التعادل الذى كان قائما حتى مطلع القرن التاسع عشر بين التفكير ونشاط الايمان ، قد اختل منذ ذلك الوقت ، بتوالى انتصارات العلم العقلى ، واستمرار جمود الجانب الدينى » ، ويلحظ الحكيم أن هذا الاختلال فى التعادل بين العقل والقلب ، قد « كانت له نتيجة الطبيعية التى لا بد أن تلازم كل اختلال فى التوازن .. وهو القلق » ..

هكذا شخص الحكيم اعتلال عصرنا ، وهكذا رد الاعتلال الى علته ، ثم استنتج منه نتيجة الطبيعية ، وأردف موضحا كيف كانت العلاقة بين العقل والقلب - تعادلا أو اختلالا للتعادل - هى موضوع مسرحيته « اهل الكهف » ، وذلك عندما وضعت تلك العلاقة فى اطار مشكلة الزمن ، كما كانت هى

موضوع مسرحيته « شهرزاد » ، وذلك عندما وضعت تلك العلاقة في اطار مشكلة المكان ، وينتهى الحكيم من ذلك كله الى تحديد موقفه من السؤالين السابقين : فليس الانسان في هذا الكون وحيدا ومسيطر سيطرة مطلقة ، بل هناك الى جانبه قوى غير منظورة ، من شأنها أن تحد من حريته ، وأن تكن حافزة له على الكفاح نحو الأرقى ، أما القوى غير المنظورة فادراكها عنده يكون بإيمان القلب ، وأما فكرة الأرقى التي تتطلب الكفاح ، فادراكها يكون بالعقل ، ولا بد من إيمان وعقل يعملان معا في تعادل .

وعلى هذه القاعدة الأساسية - قاعدة التعادل بين الإيمان والعقل - يستأنف الحكيم حديثه عن الحرية الإنسانية ، فيقول ان الجانب العقلي من الإدراك كفيل وحده بأن يشهد بالحرية للانسان دون الحيوان ، وما العقل الا مشاهدات واستدلالات من المشاهدات ، أما المشاهدات في هذا الصدد فتقوم على ان الحيوان كله يولد مكبلا بمعرفة محددة معينة - هي الفرائز - يتصرف على أساسها فيما يصادفه من مواقف ، بغير حاجة منه الى تعلم وتدريب ، على خلاف الانسان الذي يولد عاجزا حتى عن المشي والكلام ، ولا يخزن في جوفه حضارته كما يفعل النحل والنمل ، ولذلك كان علمه اكتسابا ، وكانت حضارته من صنعه وبارادته ، تلك هي المشاهدات ، وأما النتيجة التي تستدل منها فهي ان الحيوان مجبر والانسان حر ، وعندئذ يتولد سؤال جديد عن هذه الحرية الإنسانية المطلقة هي أم هي مشروطة ومقيدة بحدود ؟ هي حرية - عند الحكيم - مقيدة بقوى خارجية « أسميها أحيانا القوى الإلهية .. حرية الإرادة في الانسان عندى إذن مقيدة ، شأنها في ذلك شأن حرية الحركة في الملة » .

تلك هي النتيجة التي ينتهي اليها اذا نظر الى الأمر بأداة العقل ، فإذا ما استدار الى الأداة الإدراكية الأخرى - القلب - ليرى ماذا تقول في ذلك ، وجد عندها النتيجة نفسها ، وهي ان الانسان حر الإرادة حرية قد تتدخل فيها القوى الكونية المجهولة ، واذن فهي نتيجة لا اختلاف عليها بين عقل وإيمان ، ومن ثم كانت هي إحدى الأفكار الرئيسية

التي بنيت عليها مسرحياته ، اعنى انها هي « مناسبة الحياة كما تتكشف عن عجز الحرية الانسانية » ، فتستطيع أن تقول هنا أن « ارادة الانسان في كفتها تعادلها الارادة الالهية في كفة أخرى ، والعقل البشرى في كفة يعادله الايمان في كفة » وبهذا التبادل بين القوى يعيش الانسان ، ويسوق المؤلف لمثل هذا التبادل امثلة من « أهل الكهف » و « شهرزاد » و « سليمان الحكيم » وغيرها .

تلك هي وقفة الحكيم الميتافيزيقية في حقيقة الانسان بالنسبة الى الكون والى حريته بازاء هذا الكون ، وهو موقف يترتب عليه موقفه الأخلاقي ، فما دام الانسان حر الارادة - ولو الى حد محدود - فهو اذن مسئول عما يفعل ، وما دمت قد ذكرت المسؤولية الخلقية فقد أثرت مشكلة الخير والشر ، « والخير والشر في رأيي لا شأن لهما بالانسان الفرد ، ولا وجود لهما الا بالمجتمع » - وهو رأي نشبته هنا كما اراده صاحبه ، ولكنه رأى يدعو الى شيء من التأمل قبل قبوله ، فهل يا ترى يجوز للمنزل وحده في جزيرة أن ينتحر مثلاً ؟ فإذا قلنا أن ذلك لا يجوز ، لأن فيه افتتاناً على الحياة التي ليس هو وحده صاحبها ، فقد قلنا بذلك أن الانتحار شر حتى ولو لم يكن المنتحر فرداً في مجتمع - لكنني أترك أمثال هذه الوقفات الجانبية لأنصرف الى رأى الحكيم كما اراده في تعادلته ؛ فالخير - عنده - لا يكون الا فعلاً ارادياً يؤدي الى نفع الغير ، والشر هو الفعل الإرادي الذي يؤدي الى ضرر الغير ، أى أن أدبنا الحكيم - اذا نسبناه الى إحدى مدارس الأخلاق - انتمى الى مدرسة المنفعة ، التي تقيس الفعل بنتائجه لا بشيء في طبيعة الفعل نفسه ، ولست أريد أن أستطرد هنا مرة أخرى لأقول أن القائلين بهذا المذهب هم عادة الفلاسفة الذين يركنون في عملية الإدراك الى الحس والعقل وحدهما ، لا الفلاسفة الذين يعتبرون بادراك القلب ، اذ لهؤلاء قول آخر يجعل الخير والشر صفتين في الأفعال نفسها بغض النظر عن نفعها وضررها ، وبغض النظر عن انموال الانسان أو اشتراكه مع غيره في مجتمع .

ومهما يكن من أمر فالحكيم في تعادلته يرى أن الخير والشر كليهما ضروري ليعادل أحدهما الآخر ، ويضرب امثلة

من مسرحياته كيف جمع الطرفين في كل شخصية من شخصياته ، وينتقل المؤلف الى فكرة العقاب ، يرى فيه رأيا طريفا ، هو أن فعل الضرر بالناس لا ينبغي أن يقابله سجن يحرم صاحبه من حريته ، إذ التعادل لا يكون بين الشر والحرية وانما يكون بين الشر والخير ، ومؤدى ذلك هو أن أجعل الشرير الذى فعل افعلا ضارا يؤدى فعلا نافعا ليتعادل نفعه للناس مع ضرره .

وفكرة الخير والشر تنتج عنها فكرة الضمير ، وهنسا يحاول الحكماء أن يحدد معنى « الضمير » بقوله « انه شعور الذات بشر لحق الغير لم يقدم عنه حساب » فالمذنب الذى يعاقب على ذنبه لا يؤنبه ضميره على شيء ، كأنما الضمير لا يتحرك الا اذا كان صاحبه مدينا ازاء المجتمع بضرر الحق به ولم يدفع مقابله من النفع ما يتعادل معه ، وهذا التعادل بين الضرر والنفع ، أى بين الشر والخير ، هو ما يسميه المجتمع بالعدل ، واذن « فالعدل هو المظهر الأخلاقى للتعادل ، والضمير اذن هو الشعور بالعدل » ، وكما يقال أن للفرد الواحد ضميرا ، كذلك يقال أن للمجتمع بأسره ضميرا ، يؤدى المهمة نفسها ، اعنى أنه يؤرق المجتمع اذا ما أحس أنه أوقع الضرر بغيره او أحس بأن طائفة منه أضرت بطائفة أخرى من ابنائه ، ومن هنا تقوم الثورات الاجتماعية لترد للمظلوم حقه .

ويعتقد الحكماء أن مسألة الضمير هذه مقصورة على الأفراد داخل الجماعة الواحدة ، أما اذا انتقلت الى السياسة والى الاقتصاد ، فانك ما هنا تجد التعادل قائما بين الأطراف المتضادة ، قيله في دنيا الحيوان والنبات ، ففي السياسة لابد أن تتعادل القوى ، ومحال أن يقوم في المسالم قوة واحدة بغير قوة أخرى تعادلها ، ويضرب المؤلف لنا امثلة من التاريخ ، تدل على انه حتى اذا قامت قوة واحدة ، نراها على الفور قد انقسمت على نفسها شطرين يتعادلان كما حدث للامبراطورية الرومانية مثلا .

والامر في السياسة الداخلية شأنه شأن الامر في السياسة الخارجية ، لانه في السياسة الداخلية لابد من تعادل بين الحاكم

والمحكوم ، ولما استطاع الشعب في العصور الحديثة ان يحكم نفسه بنفسه ، نشأت الأحزاب التي يعادل بعضها بعضا ، « فاذا تطلبت طائفة في النهاية وابتلعت كل ما عداها من الطوائف والطبقات واتحدت في قوة واحدة تشمل الدولة كلها ، فان هذه القوة ايضا لا تلبث ان تولد قوة أخرى خفية تعارضها وتجاهد في الظهور ، وقد تخنق وتكبث وتهزم وتخفق ، ولكنها لا بد يوما ان توجد ، لان قانون التعادل الذي نرى مظهره في الشهيق والزفير هو الذي يعمل هنا ايضا ، ونرى مظهره في وجود حركة توازن حركة ، لان هذا هو شرط الحياة » .

ذلك هو شأن السياسة - خارجيها ودخليها على السواء اما في الاقتصاد فان قانون التعادل يفعل كذلك فعلة بصورة واضحة فلا بد ان يكون هناك توازن بين العرض والطلب ، كالتوازن بين الشهيق والزفير ، وكذلك الامر في ضرورة التعادل بين الصادرات والواردات ، وبين الايرادات والمصروفات ، وهكذا .

وبن فكرة التعادل هذه لتراها في الطبيعة نفسها على صورة الفعل ورد الفعل ، فكل فعل له الفعل الذي يرد عليه ليحدث التعادل ، مهما يكن المجال الذي يحدث فيه ذلك الفعل ، واذن فالتعادل هو قانون الطبيعة وقانون الانسان معا .

وهكذا ينقلنا الى الميدان البيولوجي لنرى ان عملية الحياة نفسها وتطورها قائمة على التعادل ، فضلا عن التعويض الذي تلجأ اليه طبيعة الكائنات الحية لتوازن بجوانب القوة جوانب الضعف ، ولتعويض النقص هنا بالزيادة هناك ، فاذا كانت النحلة رقيقة الجناح ، فهي حادة الابرة ، اقول انه فضلا عن عملية التعويض هذه ، فان الطبيعة في تطورها تستخدم اداة الفعل ورد الفعل في سيرها قدما والى أعلى وأقوى ، فاذا رايت الشجرة تنتقل من خضرة يانعة في الربيع الى صفرة ذابلة في الخريف ، ثم الى خضرة يانعة في الربيع التالي وهلم جرا ، فقد تظن ان سيرها يتم في خط مستقيم ، او انها تسير في خط بدور على نفسه فلا يتقدم خطوة الى الامام ، وبذلك لا يكون

ثمة « تطور » ، لكن حقيقة الأمر هي أن هذه الدورة تلازمها دفعة الى الامام يظهر اثرها في الأجيال القادمة من الكائن الحي ، وحتى أجرام السماء في سيرها تتحرك في هذين الاتجاهين معا : تدور حول نفسها وحول الشمس ، لكنها في الوقت نفسه « تسير في الفضاء الى الامام في اطار المجموعة الشمسية بأكملها » ، وقل شيئا كهذا في الانسان وحضارته ، فقد يتماوره الظلام والنور في حركة كحركة الليل والنهار ، ولكنه مع ذلك يسير الى الامام خلال دورات من انفعال ورد الفعل ، وانك لتجد هذه الفكرة عن التطور في مسرحية شهرزاد .

ويطبق الحكيم فكرة التعادلية في ميدان علم الاجتماع ، كما طبقها في ميادين الميتافيزيقا والأخلاق والسياسة والاقتصاد والبيولوجيا ، فيجئ التطبيق هنا على صورة التضاد بين الفكر والعمل تضادا لا بد أن ينتهي الى التعادل بينهما ، لو أنى أوتر ألا أعرقل سير الفكرة التعادلية باعتراضات جزئية ترد على خاطري كلما مضيت في صفحات هذا الكتاب ، لو قفت هنا وقفة أناقش فيها هذه القسمة الى فكر بلا عمل وعمل بلا فكر — هذا اذا أخذنا الفكر بمعناه الذي يأبى أن يدخل فيه أحلام اليقظة وشطحات الوهم — لكن الحكيم على كل حال يضاد بينهما ، الى الأحد الذي قد ينتصر أحدهما على الآخر فيخضعه لسلطانه ، وهنا تجد أما أن رجل الفكر خاضع لرجل العمل ، وأما أن تجد رجل العمل خاضعا لصاحب الفكر ، ولكن هذا التضاد قد يقف عند حد التعادل بين الضدين ، فلا خضوع لجانب منهما للجانب الآخر ، وعندئذ يتم التعادل وتصلح الحياة .

وان التعارض بين العمل والفكر ، لهو الذي تراه — فيما يقول أدينا الحكيم — فيما نشأ من صراع على طول التاريخ بين الملوك من جهة ورجال الدين من جهة أخرى ، ولئن استطاع الفكر في صورته الروحية هذه أن يصمد لأصحاب السلطان ، فقد عجزت صور الفكر الأخرى كالفلسفة والأدب والفن ، عن هذا الصمود ، ولذلك نرى أصحابها قد ذلوا لأصحاب السلطان ، وهنا يقترح الحكيم اقتراحا جديلا ، وهو أن سر ضعف رجال الفكر أمام أصحاب الحكم ، هو تفككهم ، ولو تكاتفوا وتأزروا ، لتكونت منهم

قوة تعادل قوه الحكم ، ولنلاحظ أن رجال الحكم في عصرنا هذا ،
برغم أنهم جاءوا الى مراكز الحكم بانتخاب الشعب ، الا أن شعور
الجفوة ما زال قائما بين رجل التنفيذ من جهة ورجل الفكر من
جهة أخرى لما يخشى أن يوجهه رجل الفكر من نقد وتوجيه .

ويستطرد الحكيم هنا ، فيقول أن عصرنا الراهن قد ابتكر
طريقة يستطيع بها رجل السلطان أن يسكت رجل الفكر ، فهو
اليوم لا يمدبه ولا يسجنه كما كان يفعل الحكام السابقون ، لكنه
يستدرجه الى حظيرة السياسة العملية ، فيلغى بذلك وجوده ،
لأنك اذا ادمجت الفكرة في العمل ، لم يعد فكرا ، « فواجب رجل
الفكر اذن أن يحافظ على كيان الفكر ، وأن يصون وجوده الذاتي
حرا مستقلا » .

ولكن ذلك لا يعنى أن « ينزل » الفكر ، فاستقلال الفكر
شيء وانعزاله شيء آخر ، إذ المنزل لا يؤثر في غيره ولا يتأثر به ،
فكانه معدوم بالنسبة الى الآخرين ، ولا فرق بين فكر ينزل عن
العمل وفكر يتلعه العمل ويذيبه ، لأنه فى كلتا الحالتين مفقود
معدوم ، أما استقلال الفكر عن العمل — بغير انعزال — « فهو أن
يكون له كيان خاص وارادة خاصة فى مواجهة العمل ، حتى
يستطيع أن يتأثر به ويؤثر فيه » .

وأخيرا يجيء ميسدان الأدب والفن ، فهنا يكون التعادل
بين التعبير والتفسير ، بين الأسلوب والموضوع ، « فالأثر الأدبى
أو الفنى لا يكتمل خلقه ولا ينهض بمهمته الا اذا تم فيه التوازن
بين القوة المعبرة والقوة المفسرة » لكن هذا قول يريد شرحا ،
فيشرحه المؤلف شرحا أسهب فيه ، أما التعبير فيقصد به شيئا
غير « الشكل » لأنه الشكل مضافا اليه شيء آخر ، هو الموضوع
نفسه الذى سيق فيه ، التعبير هو الشكل والشيء الذى يتشكل
فيه ، هو الأسلوب والموضوع معا ، فاذا تعادل الأسلوب والموضوع ،
اذا تعادل الشكل والمضمون ، كان لنا بذلك « تعبير » قوى ،
أما اذا طغى أحد الطرفين ، كان نزخرف الأسلوب ولا موضوع ،
أو ان نضع الموضوع العظيم فى شكل سقيم ، ففى كلتا الحالتين
لا نظفر بتعبير له شأن فى دنيا الأدب والفن .

ولئن كان التعبير بالمعنى الذى يتعادل فيه الشكل والموضوع هو - كما يقول الحكيم « كل شيء فى نظر الفن » ، فهو ليس كل شيء فى نظر التعادلية ، « ففوة التعبير عند التعادلية يجب أن تقتصر فى الأدب والفن بقوة التفسير » ، والمزاد بالتفسير ذلك الضوء الذى يلقيه الأديب أو الفنان على موضع الإنسان فى الكون ومكانه فى المجتمع ، أو بعبارة أخرى ، فإن التعادلية تتطلب من الأدب والفن أن يضيف الى عالمي المتعة والجمال ضوءا كاشفا يهدي الإنسان فى طريقه الى الكمال ، أعنى أن يكون للأدب والفن « رسالة » ، فإذا اكتفينا بالتعبير وحده ، كان لنا بذلك فن للفن ، وإذا اكتفينا بالتفسير وحده ، كان لنا بذلك فن ملتزم برسائلته وكفى ، لكن المطلوب تعادل بين خصائص الشكل الأدبي والفنى ومضمون الرسالة المراد نشرها فى آن معا .

وهنا يجد الكاتب نفسه أمام موضوع الالتزام وجها لوجه ، ويرى لزاما عليه أن يرى كيف يكون التعادل بين حرية الأديب والالتزام ، وفى رأيه أن الالتزام واجب ، شريطة ألا يكون مصدره غير ذات الفنان ، لأنه لو جاء من خارج الفنان ، كان الزاما ، وفقد الأديب حريته وفقد الأدب كيانه ، لا بل التزام الأديب برسائلته هو ، لا ينبغى أن يطول به الأمر ، إذ لا يد من مراجعة الرسالة المراد تبليغها آنا بعد آن ، والا أصبح الأديب عبدا لشيء مضى أوانه وتغيرت عليه الظروف .

الا أن فلسفة الأمة هى مجموع فلسفات أبنائها الذين استطاعوا أن يتخذوا موقفا فكريا ، واستطاعوا أن يصوغوا ذلك الموقف فى عبارة يتبادلها الناس ، ويحملها الزمن الى الأجيال الآتية ، وإذا كان هذا هكذا ، فاننا لن نذكر الفلسفة العربية بعد اليوم ، الا وفى اذهاننا فكرة التعادلية التى بسطها أديبنا الحكيم فى كتاب له بهذا العنوان .

شاهد على الصهيونية من يهود

لو كتب كاتب عربى فى الصهيونية بما يفضحها ويشينها .
لقليل : عدو كتب ؛ ولو كتب فيها أوروبى محايد بما يظهر مواضع
الخطر والشر والسوء ، لقليل : مناهض للسامية تعصب ؛ لكن ماذا
يقال اذا كان الكاتب يهوديا ، بل مديرا للمجلس اليهودى الأمريكى ؟
ان له من يهوديته ما يعصمه من تهمة العداوة للجنس السامى .
ومن أمريكياته ما يضمن عطفه مقدما على اسرائيل ؛ واذن فلشهادته
قيمة مضاعفة ، لأن يهوديته وأمريكياته معا لم تستطعا أن تحجبا عنه
الحق حين فتح عينيه لراه .

وأما هذا اليهودى المرموق فى يهوديته ، فهو الدكتور المر
برجر Elmer Berger ، المدير التنفيذى للمجلس اليهودى فى
أمريكا ؛ طاف بأقطار الشرق الأوسط فى زيارة أراد بها أساسا أن
يستطلع حالة الاقليات اليهودية فى تلك الأقطار ، ليعث برسائله
تباعا عما يراه ويسمعه ؛ فزار القاهرة وبغداد وبيروت ودمشق
والقدس العربية فى الأردن ؛ ثم ختم الجولة بزيارة للقدس المحتلة
فى اسرائيل ؛ كان تاريخ خطابه الأول يوم ٧ ابريل (نيسان)
١٩٥٥ ؛ أرسله من السفينة التى أقلته من أمريكا عبر المحيط
الأطلسي ، وأعقبه خطاب ثان من السفينة ؛ ثم بدأت رسائله من
القاهرة ، حيث بعث بست رسائل خلال أسبوعين أقامهما بها ،
وتركها الى بغداد ليعث منها برسالة واحدة ، ثم عقب عليها ببيروت
فأرسل منها رسالتين ؛ ثم دمشق فأرسل منها كذلك رسالتين ؛
وبعدئذ أرسل من القدس العربية أربع رسائل ، ومن القدس المحتلة
أربع رسائل ، ومن حيفا رسالة ، وختم بثلاث رسائل أرسلها وهو

فى طريق عودته ، من الطائرة ومن السفينة ومن طنجة ومن باريس ؛ فمجموع الرسائل ست وعشرون ، كتبت على مدى شهرين ونصف شهر ؛ وقد جمعت فى كتاب صغير ؛ قرأته فلمست فيه الدقة والأمانة والصدق ؛ وأحسست من عنوانه شجاعة كاتبه فى مواجهة الصهاينة ، اذ جعل العنوان : « على من يعرف الحق أن يعلنه » ، وكانت الرسائل كلها موجهة الى شخصين بالاشتراك ، هما رئيس المجلس اليهودى ومقرره •

وفىما يلى لمحات مما ورد فى هذه الرسائل ، ومنها يرى النصارى صورة لاسرائيل بالقياس الى الوطن العربى ، فبينما وجد الزائر اليهودى فى أرجاء الأمة العربية سعة الصدر وسماحة النفس واعتدال الراى وتسامح العقيدة وروح الأخاء ، مما لم يسع الزائر اليهودى ازاءه الا أن يعبر عن دهشته العميقة للفارق الفسيح بين ما وجدته وما سمعه وراه ، وبين ما كان قد تسلك الى وطنه ووجهه خلال الدعاية الصهيونية التى تطن فى أرجاء العالم بعامة ، وفى الولايات الأمريكية بخاصة ؛ أقول انه بينما وجد كل هذه الجوانب فى البلاد العربية ، مما لم يكن يتوقع شيئا منه ، رأى العنت كل العنت - وهو اليهودى المرموق فى يهوديته ، والأمريكى البارز فى أمريكيته - رأى هذا العنت كله من اسرائيل ، قبل دخوله فيها وبعد دخوله •

فهذا هو خطابه الأول يكتبه على ظهر السفينة وهى تعبر به المحيط ، يذكر فيه حادثتين وقعتا له قبل ان يفادر بلاده بأيام قلائل ، يقول عن أحدهما : « .. انكما تعلمان ما كنت قد لقيته من مصاعب حين أردت أن أحصل على تأشيرة الدخول فى اسرائيل ، فقد كتبت خطابا رسميا الى أفرام هارمان - القنصل العام الاسرائيلى فى نيويورك - بالإضافة الى الطلب العادى الذى كنت قد قدمته قبل ذلك ببضع أسابيع ؛ وانتهى الأمر الى أن دعيت الى مقابلة السيد هارمان على غداء ؛ وبذل أن تتحدث على الغداء عن تأشيرة الدخول التى طلبتها ، دار الحديث عن السبب الذى يدعونى الى

الذهاب الى سرائيل ، وما هو الا أن تأدى بنا الحديث - بما اقتضاه منطق السياق - الى مناقشة طويلة جدا حول مسائل مذهبية ... وأظن أنني أستطيع تلخيص مادار بيننا حتى ساعة متأخرة من عصر ذلك اليوم ، بقولى انه كان حديثا هادئا ومنبها للتفكير ، لكننا انتهينا منه الى ادراكنا بأن ما بينه وبينى فى الرأى هو ما بين القطبين ؛ اذ لم يكن بينى وبينه ارض مشتركة على الإطلاق ؛ فهو - كأغلبية رجال الحكومة الاسرائيلية - علمانى الى أعماقه، لا يسرى فيه أدنى شعور بالعقيدة اليهودية ؛ وهو يكرس نفسه لما يسميه « الأمة اليهودية » (فلا يكفيه أن يتحدث عن دولة يهودية) ... فهو يقول أن مصالح الأمة اليهودية فى العالم تأتى أولا ، ومنها تنبثق الدولة ؛ لأنك - هكذا قال - - إذا ضمنت أن يتماسك يهود العالم فى شعب واحد ، فقد ضمنت أن يتكفل هذا الشعب الواحد بإعادة دولة اسرائيل اذا ما أصابها السوء .

وقد جئنا الحديث الى محاولة اسرائيل تهجير اليهود من اوطانهم اليها ، وعلمت منه كيف كان خلال الحرب العالمية الثانية (اى قبل نشأة اسرائيل) يمثل « الوكالة اليهودية » فى رومانيا ، وكيف حاول عندئذ جمع المال والنفوذ ، ليستطيع بهما أن يخرج يهود رومانيا ليعت بهم الى فلسطين ، لكنه لم ينجح الا بقدر ضئيل ؛ ولما أبدت له رأبى فى حوادث شمالى افريقيا ، التى حدثت بتحريك من الصهاينة ، قال لى ان اسرائيل فى الحقيقة ليست بحاجة الى يهود عرب ، ثم قال : « أتنى لعلى استعداد أن أعطيك عشرة من اليهود العرب لاستبدل بهم يهوديا أمريكيا واحدا » ؛ وأضاف ما معناه ان اسرائيل الصهيونية انما تفعل ذلك لاتقاذ اليهود ممن يحيطون بهم ؛ فاعترضته متعجبا كيف تريد اسرائيل الصهيونية هذه أن تجعل من نفسها الها يعمل على تخليص عباده ؛ وتساءلت لماذا تظن اسرائيل أن يهود أمريكا مثلا يحبون مفارقة وطنهم الأمريكى ليقموا فيها ؟ ولما أبدت له رأبى بأن اليهودى حيث كان، اذا هو أدمج نفسه فى ابناء وطنه، يشاركهم ويسايرهم

كما ينبغي له أن يفعل ، اختفت كل مشكلة اليهود كما يتصورها ، أقول انى لما أبدت له ذلك ، أجاب على الفور بأن مثل هذا الدمج مضاد لأهداف اسرائيل ، لأن من شأنه أن يفتت « الشعب اليهودى » ، ولا تصبح بين افراده تلك الرابطة التى هى فى رأى الصهيونية جذيرة بالاهتمام الأول ؛ ثم دار بيننا حديث طويل عن يهود أمريكا ، أما أنا فوجهة نظرى هى أن تبقى اليهودية بالنسبة اليهم عقيدة دينية لا تمس ولاهم لأمريكا فى شيء ، وأما هو فوجهة نظره - وهى وجهة نظر الصهاينة جميعا - أن جزءا من العقيدة الدينية اليهودية نفسها ينبغي أن يكون اقامة الرابطة التى تربط يهود العالم فى أمة واحدة ؛ يقول ذلك عن العقيدة الدينية اليهودية مع اعترافه فى أثناء الحديث أنه لا يعبأ بهذه العقيدة من حيث هى . ولا يريد لها الا أن تكون أداة لتحقيق أغراض السياسة الصهيونية؛ حتى لقد صارحته بوجهة نظرى ، وهى أن اسرائيل تريد فى حقيقة أمرها أن تباعد بين اليهود وديانتهم ، مصطنعة لهم موقفا دنيويا سياسيا صرفا ؛ وبينت له أن انشطار اليهود على هذا النحو ، بحيث يصبحون فريقين : فريقا يستهدف جمع اليهود تحت راية السياسة بغض النظر عن العقيدة الدينية، وفريقا آخر يريد لليهود أن يظلوا مواطنين حيث هم ، مع احتفاظهم بعقيدتهم الدينية ، ليس هو بالأمر الجديد ، بل ظهرت بوادره منذ الثورتين الامريكيتين والفرنسية فى القرن الثامن عشر .

كانت تلك المقابلة مع هارمان احدى الحادتين اللتين قال الكاتب فى أول خطابه انه صادفهما قبيل مغادرته نيويورك ، وأما الحادثة الثانية فهى أنه حضر مع زوجته احتفالا راقصا ، اكتفيا فيه بالجلوس والمشااهدة ، فشاركهما على المائدة رجل وزوجته ، وسرعان ما دخلوا معا فى حديث ، تبين منه أن هذا الرجل يعمل فى وزارة الخارجية الأمريكية ، وأنه من خبراء الشرق الأوسط ، ولما علم أن محادثه هو مدير الجمعية اليهودية الأمريكية - التى لا تناصر الصهيونية وجهة نظرها بالنسبة لاسرائيل ، قال له ما معناه أنه لو ترك لرأيه الحق ، لما رأى غير هذا الرأى المعارض للسياسة

الصهيونية ، وأن الوجود الاسرائيلي لا يقوم على أسس عند .
الا اذا بترت العلاقة بينهما وبين الصهيونية العالمية .

ونقفز في صفحات الكتاب لنصل الى الرسائل المبعوثة
من القاهرة ؛ وأهم ما ورد في الرسالة الأولى (تاريخها ١٤ من
ابريل ١٩٥٥) لقاء بين الكاتب وحاخام اليهود بالقاهرة ، حاي
ناحوم ، « وهو شيخ جليل في الثالثة والثمانين من عمره ، وكان
قبل هذا حاخام اليهود في الامبراطورية التركية ، وقد لبث في
مصر ثلاثين عاماً ، وهو اليوم كفيف البصر ، لكنه من نفاذ الراى
ويقظة الوعي في درجة لا تستطيع أن تتخيل درجة أبعد منها ؛
ولأننى أعام التضليل الذى يذاع في أمريكا عن اليهود في البلاد
العربية ، فاننى أؤكد هنا أن الاجتماع بالحاخام كان في منزله ،
ولم يحضره أحد من رجال الحكومة ... وانه لمن باب التفكهة أن
أذكر - فى مواجهة التفرقة الباطلة التى تديعها الدعاية الصهيونية
للتمييز بين العربى واليهودى - أن الحاخام يلقب «بالأفندى» عند
المصريين لولا أن هذا اللقب لم يعد يستعمل بصفة عامة فى كل
انحاء البلاد بعد الثورة ، على أنى أريدكما أن تعلموا أن اللقب كان
يراد به الاحترام ؛ ولذلك لم تكن دهشتى عظيمة حين ذهبنا الى
شقة الحاخام ناحوم ، لأراه هناك جالسا وعلى رأسه الطربوش
العربى ، وتساءلت ماذا يا ترى يكون الرجوع اذا ما ظهر الرجل
فى حفلة يقيمها الصهاينة فى نيويورك ؟ »

« تحدثت مع الرجل ساعتين ، وظهرنا بالحديث موضوعات
كثيرة ، فوجدته عدوا للصهيونية لا يرغب فى شيء رغبته فى
التنصل منها؛ وقد قص على قصة منذ كان فى الماضى مقيما فى تركيا-
كيف جاء عندئذ وفد صهيونى يطلب منه التوسط لدى السلطان
ليسمح للصهيونيين بشراء الاراضى فى فلسطين ، فأفهمهم أن مثل
هذه الوساطة تسره لو كان يعلم أن الاراضى تباع لليهود من حيث
هم « أفراد » يعززون أن يكونوا مواطنين فى فلسطين ، لكنه لن

يتوسط في ذلك مادام يعلم أن الأراضي انما تشتري تحقيقا لخطة
« جماعية » يراد بها خدمة الحركة الصهيونية .

ومضى الكاتب في رسالته ليقول انه لا بد لمن يريد أن يرى
الحقيقة بعينه ، أن يحضر الى هنا ليرى كيف تمارس العقيدة
اليهودية بكل شعائرها في حرية تامة ، وكيف يشترك المواطنون
اليهود سائر ابناء وطنهم في نشاط الثورة ؛ ثم يؤكد الكاتب
- وكانما هو في عجب مما يرى - أن ليس في مصر علامة واحدة
تدل على اضطهاد السامية (وفاته أن يعلم أن العرب هم انفسهم
ساميون) ، وقد أثبت الكاتب في رسالته هذه ما انبأ به الخاخام
ناحوم ، من أنه في الأسبوع الماضي ، دعى مع قادة المسلمين
والمسيحيين ، للمشاركة في الاحتفال برفع العلم المصرى لأول مرة
على مدينة السويس ؛ فاین هذه المساواة في المواطنة برغم اختلاف
الديانات ، أين هي مما يذمه دعاة الصهيونية في أمريكا ؟

وفي رسالة تالية أرسلها من القاهرة (بتاريخ ٢٢ ابريل
١٩٥٥) يؤكد الكاتب ما ذكره في رسالته السابقة ، وما يفيب
عن أذهان الأمريكيين بفعل ضلالات الدعاة ، من أن اليهود هنا هم
عرب من العرب ، يتكلمون العربية ، ويرتدون ما يرتديه العرب ،
ويبيعون للعرب ويشتررون من العرب ؛ ويقول انه لتأخذه الدهشة
المعزوجة بالعار حين يتذكر كيف يجلس الأمريكيون في جهلهم ،
بل كيف يبدون استحسانهم أحيانا ، كلما وقف بينهم سفراء
إسرائيل ، ووزراء إسرائيل ، يخطبون فيهم لجمع التبرعات ،
مصورين البلاد العربية في حديثهم في صورة بشعة ، ما أبعدا
عن الحقيقة كما تراها عين الرائي ، أفلا يجدر هؤلاء المنصتين هنا
في اعجاب أن يجيئوا الى هنا ليراو كيف يعيش خمسون ألفا من
اليهود ، مواطنين عاملين أحرارا ، شاركوا حياة بلادهم في ماضيها ،
وفي حاضرها وفي رسم مصيرها ؟ .

واتصل الكاتب بصحفي يهودى فى مصر ، وطلب منه أن

يكتب له تقريراً عن حالة اليهود في هذه البلاد ؛ فكتب الصحفي يقول :

يتمتع اليهود المصريون والأجانب في مصر ، بحرية كاملة في عقيدتهم ، وفي التعبير عن أنفسهم وفي مزاولة أعمالهم ؛ وقد شارك اليهود في مصر - قبل حملة فلسطين وبعدها - في اقتصاد مصر وتجاريتها الى حد بعيد ؛ وحتى حين نشبت الحرب في فلسطين ، لبث اليهود المصريون يتمتعون بحقوقهم كاملة ، ويؤدون واجباتهم كاملة ، من حيث هم مواطنون مصريون ، ولم يشعر اليهود المصريون قط بأى اضطهاد او تمييز عنصري ؛ فقد كان يمثلهم نواب في البرلمان المصري ، وحدث في أيام الحرب الفلسطينية أن كان عنهم نائبان في البرلمان ، هما أصلان قطاوى في مجلس الشيوخ، وريثيه قطاوى في مجلس النواب .

وبعد ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، ازداد شعور اليهود باحترام حكومة الثورة لهم ، اذ أن هذه الحكومة لم تدع فرصة واحدة تمر - دينية كانت أو اجتماعية - دون أن تنتهزها لتبين لليهود المصريين أن ليس عندها قط ما تميز به مواطنيها من المسلمين والمسيحيين عن مواطنيها من اليهود ، فرئيس الوزراء يشارك بنفسه في أعياد اليهود ويزور معابدهم ؛ ولما شكلت حكومة الثورة في مصر لجنة خاصة لوضع دستور جديد للبلاد، عينت فيها عضواً يمثل اليهود، هو الأستاذ زكى العربي المحامي المصري المعروف ؛ وانك لتجد في القاهرة والاسكندرية وغيرها من البلاد الهامة في مصر ، مدارس يهودية يديرها يهود ، حيث يستطيع التلاميذ اليهود أن يتعلموا العبرية بلا تدخل من أى موظف حكومي بأية صورة من الصور .

وبرغم حالة التوتر القائمة بين الدول العربية عامة ، ومصر خاصة ، وبين اسرائيل فان اليهود المصريين يقومون بدورهم في حياة مصر الاقتصادية والتجارية ، ولهم رموس أموال ضخمة

مستثمرة فى المصانع والشركات ، وفى مؤسسات الاستيراد والتصدير ، وفى البنوك .

نعم ان عددا من فقراء اليهود ، تحت تأثير الدعاية الصهيونية ، قد هاجروا من مصر الى اسرائيل ، لكن هذا العدد أخذ يتناقص بشكل ملحوظ منذ قامت الثورة ، ويرجع التناقص أساسا الى عاملين : أولهما التمييز فى اسرائيل بين اليهود العرب واليهود الوافدين من أوروبا ؛ فقد جاءت الأنباء من هاجروا الى اسرائيل ، بأن اليهود العرب هناك يكلفون بأداء أخطر الأعمال شأنا ، كالعمل فى المجارى ، برغم أنهم قد يكونون ممن ظفروا بقسط عال من التعليم ، على حين أن اليهود الوافدين من أوروبا يعاملون كما لو كانوا سادة ، وكما لو كان اليهود العرب عبيدا لهم وخدما ؛ وأما العامل الثانى فهو ما يشعر به اليهود المصريون - فى حكومة الثورة - بمساواة تامة بينهم وسائر المواطنين من مسلمين ومسيحيين فهم يختارون لأنفسهم من ضروب الأعمال ما يشاؤون ، على حين أن زمامهم فى اسرائيل يجبرون على الأعمال التى تختارها لهم السلطات .

على أن الدعاية الصهيونية - برغم هذه الحقائق - ما تزال تجد سبيلها الى نفوس عدد من اليهود الفقراء ، الذين قد يتوهمون أنهم مصادفون ثراء فى اسرائيل ، فيهاجرون بمعونة تأتيهم من عملاء الصهيونية ، فترسل لهم تذاكر السفر مجانا الى مرسيليا ، كما ترسل لهم إعانات مالية لأعداد أنفسهم بالثياب وغيرها من لوازم السفر ؛ وإن الحكومة هنا لتعلم مقصد المهاجرين ، ومع ذلك فهى لا تقف فى سبيل هجرتهم .

ويقول هذا الصحفي اليهودى المصرى فى تقريره : اننى لأرى - باعتبارى مواطنا مصرية يعتنق اليهودية دينا - أن الدول العظمى قد اقترفت أفحش خطيئة ضد يهود العالم بأن أقامت دولة اسرائيل ؛ لأنها بذلك قد عزلت اليهود فى معظم أرجاء الدنيا

اذ نظر اليهم على انهم موالون لهذه الدولة الوليدة ، وانهم ليسوا على ولاء للبلاد التى يعيشون فيها ، وحسبوا كما لو كانوا مواطنين اسرائيليين يقيمون خارج بلادهم ؛ وفى الوقت الذى عارضت فيه تلك الدول العظمى بكل قوتها ، النازية والفاشية ، واتهمتهما باضطهاد اليهود فى المانيا ؛ وفى الوقت الذى لم تدخر فيه تلك الدول العظمى جهدا فى ابواء اللاجئين اليهود الذين طردوا من المانيا ، فهم لم تصنع - حتى الآن - شيئا قط لاعادة اللاجئين العرب الى ديارهم فى فلسطين ، او لتمويضهم ، وتركهم خلال السنوات السبع الماضية (من ١٩٤٨ الى ١٩٥٥ وهى تاريخ كتابة هذا التقرير) مشردين فى الصحراء ؛ بلا مأوى ؛ واننا نحن اليهود المصريين لنشعر بالمفرقة حين نرى انفسنا فى مأمن من وطننا ، ثم نرى هؤلاء اللاجئين يتجرعون العيش اثر فى حياذ متوترة قلقة ..

وفى رسالة اخرى من القاهرة ، وصف الكاتب مقابلة له مع شيكوريل ، يقول فيها : قابلنا السيد شيكوريل فى مكتبه الكائن فى متجره - وهو اكبر متجر فى مصر ، ملى بصنوف السلع ، جميل البناء حديثه - وكان معه فى مكتبه الحاخام ناحوم ونائب مدير المتجر ، الذى هو عضو بارز فى الجالية اليهودية ؛ انك حينما توجهت هنا فى لقاء على ميماد ، كانت اول خطوة فى مراحل العمل هى ان تشرب فنجانا من القهوة التركية - وبهذه البداية بدأت زيارتنا للسيد شيكوريل ، فقلما يبدأ حديث جاد الا بعد ان تكون هذه الشعيرة قد تمت ؛ وبدأت أنا الحديث - كما رجاني السيد شيكوريل ان افعل - بان اخبرتهم عن المجلس اليهودى الأمريكى ، وعن دهشتى السارة التى دهشتها حين سمعت الحاخام ناحوم وهو يحدثنى عن اليهود فى مصر ، ولطمانينة التى يتمتعون بها فى حياتهم ؛ وشرحت لهم كيف ان ضجة الدعاية الصهيونية فى أمريكا ، والدعوة هناك لجمع المعونات لاسرائيل ، قد ضللت حتى أولئك الذين ارادوا منا ان يحصلوا على معلومات صحيحة عن حالة اليهود فى البلاد العربية ، فكان كل ما سمعناه تقريبا هو التهم التى وجهتها الصهيونية واسرائيل الى العرب بانهم يريدون ابادتهم ، وبأنهم

يضطهدون الساميين ؛ فأكّد لى السيد شيكوريل صحة ما سمعته قبل ذلك من الحاخام ناحوم، وأن هذه التهم كلها باطلة بطلانا تاماً؛ نعم ان هناك شعوراً بالقلق ، لكنه شعور ناجم من التحول العميق الذى تتحول به البلاد من حياة الى حياة ، لا من اضطهاد موجه الى اليهود بأية صورة من الصور ؛ ولئن كان الفقر الشديد شائعا بين اليهود هنا ، فهي حالة تصدق على مصريين كثيرين من ديانات أخرى ، وان مثل هذا للفقر لهو نفسه أحد العوامل الهامة التى أدت الى قيام الثورة ؛ وقد اتهم السيد شيكوريل وكلاء الصهيونية باستغلالهم لأمثال هذه الظروف القائمة ، مع علمهم أنها لا تمت بصلة على الاطلاق بعلاقة اليهود بغيرهم ؛ .. ويعتقد السيد شيكوريل أنه برغم جهود الصهيونية نحو تهجير اليهود ، فليس هنالك الا عدد قليل جدا من يهود مصر يفكرون اقل تفكير فى الهجرة الى اسرائيل .

ولعل أقوى حجة قدمها السيد شيكوريل فى حديثه ، هي خبرته الشخصية التى صادفها فى عمله ، فقد أحرق متجره فى حريق القاهرة التى حدثت فى يناير سنة ١٩٥٢ - وكان ذلك قبل الثورة - فواجه هو وشركاؤه هذا السؤال : هل يعيدون بناء المتجر فى القاهرة ؟ أو يقررون بأن الأمل فى المستقبل مسدود أمام اليهود المصريين ؟ « وان جوابنا عن هذا السؤال » - هكذا استطرد شيكوريل فى حديثه « لتراه قائما فى هذا البناء الجديد الذى يعد من أجمل المباني فى مصر ، فهو كاف وحده للدلالة على ما نظنه بالنسبة الى مستقبل اليهود فى مصر » .

ومضى الكاتب يقص فى رسالته هذه عن حديث فرعى دار فى مكتب السيد شيكوريل ، « وذلك أن الجالية اليهودية أرادت أن تقيم لنا زوجتى وأنا - احتفالا تكريميا، وأراد السيد شيكوريل أن يستطلع مسئولوا فى الحكومة رأيه فى ذلك ، وجاءنا شاب نابه واشترك معنا فى الحديث ، فأكّد لنا رغبة أولى الأمر فى أن يحضر بعضهم هذا الحفل ، لأنهم حريصون أشد الحرص على أن يظهروا

للجالية اليهودية ما يكونه لهم من رعاية لأوجه نشاطهم الاجتماعي؛ واذن فالحكومة لم تكثف بمجرد الموافقة على إقامة الاحتفال ، بل أرادت أنشاركه فيه ؛ أن رجال الحكومة هنا يعلمون ما يتهمهم به الصهيونيون من اضطهاد للسامية ، ويريدون أن يبطلوا الاتهام ، وقد كان أروع جانب من حديث الشاب اللامع الذي جاءنا موفدا من الحكومة ، حين أخذ الحاضرون يحددون مكان الاجتماع ، فكان رأى شيكوريل أن يكون الاجتماع في مكان ما من ممتلكات الجالية اليهودية ، فأصر الشاب على أن يكون الاجتماع في فندق سمي راميس ، تاركاً الاختيار الأخير للسيد شيكوريل ، لكن وجهة نظره في تفضيل الفندق للاجتماع ، أقامها على أساس أنه بينما الحرية التامة مكفولة لكل فئة دينية أن تمارس شعائرها على أى نحو شاءت ، فإن الحكومة حريصة على الفصل بين النشاط الاجتماعي والعبادة الدينية ، وأن اجتماعا كهذا إذا ما أقيم في فندق عام ، كان دليلا على الفصل بين الجانبين ٠٠ ، ويقول صاحب الرسالة انه بعد حوار طريف بين شيكوريل من طرف ، وهذا الشاب النابه من طرف آخر ، سئل ماذا تختار لنفسك أنت وانت موضع التكريم فأجاب بأنه برغم أنه لا يهتم بمكان الاحتفال أين يكون ، لكنه يؤيد الشاب في وجهة نظره ، لأنها هي نفسها وجهة النظر التي ينظر منها المواطن الأمريكي .

ويكمل الكاتب رسالته هذه بوصف لزيارة قام بها لمديرية التحرير ، وللجهود التي رآها مبذولة هناك ، واستطرد ليشي على العزيمة الماضية التي لا تكل ولا تمل ، عزيمة الحكومة والزعماء في بحث الحياة بحثا جديدا؛ ثم يصف زيارته للمحلة الكبرى ومصانمها، وللمراكز الاجتماعية في الريف ، ويختتم بحديث دار بينه وبين دبلوماسي في وزارة الخارجية ، تحدثا فيه عن سياسة مصر تجاه اسرائيل ، فوضع له هذا الدبلوماسي النقاط فوق الحروف ، مما جعله على علم تام بموقف العرب من هذه القضية التي أصيب بها العرب على أيدي المستعمرين .

ونخطو خطوا خلال الرسائل المرسلة من بغداد ودمشق وبيروت وفيها معلومات قيمة وملاحظات جديرة بالنظر ، لنصل مسرعين الى رسائل الكاتب من القدس بقسميها العربى والمحتل .

ففى رسالة من القدس العربية يكتب (بتاريخ ٢١ مايو (أيار) ١٩٥٥) قائلا أنه يكتب والشعور يملكه بأنه قد بعد عن دنيا الواقع بعدا لم يحس له نظيرا من قبل؛ وأنه لمن المفارقات الغريبة أن يكون هذا الشعور بالالاقاع منبثقا من حقيقة واقعة ، وهى أن الكاتب يكتب ما يكتبه وهو قابع فوق المركز العصبى للمشكلة التى استنفدت كل طاقاتهم وقدراتهم العقلية مدى أعوام طوال : « فها هو ذا حائط بأكمله من حوائط غرفتنا فى الفندق مصنوع من زجاج ، يؤدى بنا الى شرفة رائعة ، لو وقفت فيها استطعت بالفعل أن أنفذ ببصرى خلال نوافذ البيوت فى القدس المحتلة ؛ وقد اجتمعت هذا المساء - فى حفل ساهر - بأناس عرب كانوا فيما مضى يعبرون هذه الرقعة الصغيرة عائددين الى منازلهم : لكنهم الليلة لا يستطيعون الا أن ينظروا من بعيد - وأن يتذكروا ؛ وأنه لمن هراء القول أن يناقش بعضنا بعضا فيمن هو المستول عن كون هؤلاء الناس واقفين هنا وليسوا هناك ، لانه اذا كان صندوق الحلوى الزجاجى يحول بين الطفل والحلوى ، فانها عندئذ تكون حقيقة لا تغيرها حقيقة أخرى ، وهى أن ثمة خلافا فى الراى عن اسم الصانع الذى صنع زجاج الصندوق ؛ ويكفى أن تكون الحلوى ممتنعة على هؤلاء الناس هنا ، بعد أن كانوا هم أصحابها »

ويمضى الكاتب بعد ذلك فى التعبير عما يشعر به فى هذه الرقعة المليئة بذكرىات التاريخ ، والتى يمر عليها الزمن وكأنما هى فى أزلية أبدية لا تشارك الزمن فى عبوره : « فالיום الذى انقضى عليه الآن ثلاثة آلاف عام ، واليوم الذى سنصبح عليه غدا فى هذا المكان ، موصولان فى وحدة زمنية واحدة ؛ ففى موضع قريب من قبة الصخرة كان العمل قائما لرصف طريق يمتد الى بيت لحم ، وعندما أزالآلات الهرس بعض الانقاض من الطريق ،

انكشف جزء « جديد » من جدار قديم ، مما اضطر القائمين بالعمل أن يدوروا بالطريق في انحاءة بحيث يحافظون على الأثر المكشوف ، الى أن يقرر علماء الآثار المتخصصون ما اذا كان هذا الجدار « الجديد » القديم جزءا من « المعبد » الأصلي .

وهنا يستطرد الكاتب ليعود الى بعض ملاحظاته التي وقعت له في زيارته لسوريا ولبنان ؛ وبعد ذلك يمضي في رسالتين متتابعتين يشرح ويحلل ويصف كل ما رآه في معسكرات اللاجئين ، بروح ساخطة على الصهيونية التي أحدثت هذه الفظائع على رقعة كان ينبغي أن تكون آمنة مطمئنة .

ويدخل القدس المحتلة بإسرائيل ؛ فكان أول ما أثر حيرته ودهشته وغيبته أن ذلك الرجل « أفرام هـ'رمان » قنصل إسرائيل العام في نيويورك ، كان قد أذن له بدخول إسرائيل ، لكنه فيما يبدو قد سجل الاذن على صورة تثير شكوك الواقفين على الحدود ؛ يبدأ الكاتب رسالته قائلا : هذا ختام اليوم الأول - أو على الأصح نصف اليوم - لنا داخل إسرائيل ؛ لقد عبرنا بوابة « مندلبوم » في الساعة الثانية بعد الظهر ، وأن هذه « البوابة » في حد ذاتها لظاهرة تثير الاهتمام ، وترمز للموقف كله هنا ؛ فبوابة مندلبوم هي « نقطة عبور » تمتد بضع مئات من الياردات على شارع كان ذات يوم شارعا عاما عاديا في القدس قبل حرب ١٩٤٨ ؛ وهو شارع يصل المدينة القديمة بالمدينة الجديدة ؛ وأما اليوم ، فعند مكان معين منه ، يقوم منزل كان يسكنه فيما مضى رجل بهذا الاسم « مندلبوم » ، وترى هنالك كوخا صغيرا لشرطة الأردن ؛ أما المنزل فقد ضرب أثناء الحرب وهجره ساكنوه ، فاذا ما غادرت كوخ الشرطة الأردنية دخلت في جزء يمتد بضع مئات من الياردات ، هو جزء حرام لا يتبع أحدا بعينه ، لكنك لا تسير عبر هذا الجزء إلا اذا كنت من قبل قد أخطرت الحراس على جانبيه (الأردني والإسرائيلي) حتى اذا ما قطعت ، ألفت كوخا صغيرا آخر ، حيث الشرطة الاسرائيلية تراجع أوراقك ، داخلا كنت أو خارجا .

وبعد هذه المقدمة القصيرة يذكر لنا الكاتب أنه لولا شعوره
 بواجبه نحو نفسه ، ولولا ما تذرعه من عناد ، لما اجتاز الحدود
 الاسرائيلية أبداً ؛ ثم يقص قصة ذلك الشعور كيف نشأ عنده ،
 فيقول انه كان قد قضى معظم الصباح محاولا الحصول على استمارة
 معينة تسجل عليها تأشيرة الدخول في اسرائيل ، لأنه او سجلت
 له هذه التأشيرة في جواز سفره ، لما استطاع بعد ذلك أن يدخل
 البلاد العربية بذلك الجواز ؛ وهو يشهد بأن الموظفين في الجانب
 الأردني كانوا أكثر من مجرد معاونين له ، فقد تطوع أحدهم بالمجيء
 من داره لا شيء الا ليضع له تأشيرة الخروج من حدود الاردن ؛ لكنه
 ما ان بلغ حدود اسرائيل حتى بدأت المتاعب فبرغم أن الامر
 عادي ومألوف ، فقد اضطر الى أن يشرح للحراس على الحدود لماذا
 يريد أن توضع له تأشيرة الدخول على الاستمارة لا في جواز السفر ؛
 فأعجب العجب أن «ضابط الهجرة قد غفلني لحظة أدت فيها بصرى
 الى السيارة التي كانت زوجتي فيها مع القنصل الأمريكي ، ووضع
 التأشيرة على جواز السفر ، لا في الاستمارة المنفصلة التي قدمتها
 له ، وبرغم أن الرجل أخذ يعتذر عن « الخطأ » فان الزائر يقول
 في رسالته : « لكنني على يقين من أنه خطأ متعمد » .

يدخل الزائر مع زوجته بسيارة القنصل الأمريكي في
 اسرائيل ، فاذا بمنسوب سياحي يلاقيه ، ليصحبه في سيارة أعدها
 له الى فندق الملك داود ، وهنا اقترح القنصل أن يأخذه في سيارته
 هو ، حتى لا ينقلوا الحقايب من سيارة الى أخرى بغير داع ، فما هو
 الا أن أبدى مندوب السياحة غيظه الشديد ، قائلاً أن الزائر على
 كل حال عليه أن يدفع أجر السيارة التي أعدت له ، سواء استخدمها
 أو لم يستخدمها ؛ وهنا يعلق الكاتب بقوله انه عندئذ أحس بأن
 المسألة يستحيل أن تكون مجرد حسرة على بضعة جنيهات اسرائيلية ،
 خصوصاً وأنه لم يقل انه ممتنع عن الدفع ، بل « لابد أن يكون
 عند المندوب رغبة في أن ينفرد بنا - دون القنصل - حسب
 تعليمات وجهت اليه ؛ وقد أثبتت الحوادث بهدئ صدق
 ما أحسسته » .

واخذ الكاتب يقارن بين ما تمتع به من حرية اختيار لما يراه وما لا يراه حين كان في البلاد العربية جميعا ، وما يجده الآن في اسرائيل من شعور بالتوجيه الذى يرسم له ما يراد له فعله ، سواء صادف عنده قبولا أو لم يصادف ؛ « اننى لأشعر بأسف تجاه هؤلاء الاسرائيليين ، انهم فى الحقيقة لا يفهموننا نحن رجال الجمعية اليهودية ، ولا يفهمون العرب » - لم يكذ يستقر الزائر فى فندقه عشرين دقيقة حتى جاءه رجل من وزارة الخارجية ، ثم ما هو الا أن طفق يلقنه بما أرادوه له من دعاية : كيف أن اسرائيل « يحاصرها » العرب ، وكيف يهدد « المتسللون » طمانيتهم وامנם ، وكيف أن العرب لا يريدون معهم سلاما ، بل يدبرون أخذا بالثأر ؛ ولقد صارحه الكاتب - فيما يروى - بأنه اذا كان العرب « يتسللون » لأعمال جزئية محدودة ، فاسرائيل «تقاتل» قتالا على نطاق واسع، وأنه لا يرى أن مثل هذا الفعل من جانب اسرائيل - وهو متكرر - يمكن أن يكون طريقا موصلا الى اقناع العرب بحسن الجوار ؛ وأضاف الكاتب الى محدثه الاسرائيلى بأنه لم يحضر ليسمع محاضرة عن التسال العربى ، بل حضر ليرى على الطبيعة الجانب الصهيونى من اسرائيل (يلاحظ أن كاتب هذه الرسائل يظن أن لو نزعنا اسرائيل من صلاتها بالصهيونية العالمية ، بحيث أصبحت دولة مقتصرة على حدودها وعلى سكانها ، فربما أمكن تثبيت السلام بينها وبين العرب) .

يذكر الكاتب مضايقت كثيرة لاقاها من دليبه الاسرائيلى ، فاذا طلب منه أن يدبر له لقاء مع هذا الشخص أو ذاك ، راوغه ليقابل غير من يريد ؛ واذا رافقه الدليل فى أماكن سياحية ، أخذ يضيف من الملاحظات الصيبانية ما ضاق له صدر الزائر ، الذى لم يسمع الا أن يكتب : « لقد ظننت أن اليهود هنا سيتمكنون من العيش « العادى » خالين من العقد التى لاحقتهم من هتلر ومن اضطهاد السامية ؛ لكننى - بعد يوم ونصف - أشهد بأننى لم أجد ما توقعته ؛ فهم اذا حدثوك ، فاما أن يبرروا سياستهم

العدوانية تجاه العرب ، بأن « العرب يكرهونهم » ، وأما أن يبرروا لك ضرورة اعتمادهم على اليهود الأمريكيين ، ليزودوهم بالمال الذي يخلصون به اليهود من هذا البلد أو من ذلك . . انه لو اوضح غاية الوضوح أن هؤلاء الناس ليسوا هم الشعب العادي الصحي المتفتح الذي قيل لنا ان الدولة « اليهودية » كفيفة بأن تنشئه ؛ بل هم بالغو الحساسية لشتى المركبات النفسية التي تعتمل في حياتهم ، وليس أقل تلك المركبات شأنا شعورهم بالذنب تجاه اللاجئين العرب ، وادراكهم لضرورة اعتمادهم على صدقات الأمريكيين » .

ينهب الزائر مع دليله الى جبل صهيون الذي يقال ان داود قد دفن فيه ؛ ويصعد الى القمة سلالم كثيرة ، حتى اذا ما بلغها لم يجد ما توقعه من عناية ونظافة ، فيسال دليله عن سبب ذلك ، فيجيبه الدليل بأن رواده على الأغلب هم من اليهود الذين وفدوا من بغداد ، ثم يضيف اضافة يسخر منها الكاتب ، اذ يقول : « اننا نحن (الغربيين) لم نعد نقصد الى هذا المكان الا نادرا » ؛ وهنا يعلق الكاتب بقوله ان ما اناظره من هذه الملاحظة وأمثالها من الدليل ، هو هذا التناقض المنطقي في أقوال الاسرائيليين ، لأنهم كلما نقلوا يهودا من وطنهم وعدوهم بجنة اسرائيل ، فاذا ظل اليهود الوافدون من هذا البلد أو ذلك على عاداتهم القديمة ، فإن اذن الجنة التي وعدتموهم بها في اسرائيل ؟ فيم هذا التفاخر عند الاسرائيلي الوافد من الغرب على زميله الوافد من الشرق ، ما دام الزعم الاساسي هو أن اسرائيل ستضم اليهود اخوة ، وتخلصهم من اضطهاد غير اليهود ؟ ويلاحظ الكاتب في رسائله بأنه كلما وقع في رحلاته على جزء نظيف قال له الدليل أن هذا من صنعهم هم - يقصد اليهود الغربيين - وكلما وقع على جزء قذر ، قال له الدليل انه مستقر لجماعة من يهود الشرق ؛ مثال ذلك حين مر بأحد « الكيبوتزات » - أي أماكن الحياة الجماعية - (ولاحظ أن الكيبوتزات هي موضع الفخر عند الاسرائيليين) فهاله أن يرى ما رآه من كآبة وقذارة ، فالساحات تنتثر في أرجائها القمامة والصفائح الفارغة وبقايا السيارات القديمة المهجورة ؛ ولما دخل

قاعة الطعام المشتركة ، وجدها من القذارة بدرجة لم يكن يتصورها قط ؛ فعندئذ سارع الدليل بقوله : ان هذا ليس هو الكمبيوتر المثالى ، وسأريك غيره لترى النظافة وجمال التنسيق ؛ ومرة الزائر بقرية قديمة يسكنها يهود من اليمن ، ولما لحظ الدليل على وجه الزائر دهشة من تأخر الحياة ، أسرع بتعليقه على الموقف ، بأن أهل اليمن هكذا عاشوا فى بلدهم ، وهكذا يحبون أن يعيشوا ؛ وهنا يسأل الكاتب فى خطابه : هل يسمع الانسان سوى أن يتساءل فى تعجب : ففيم اذن زعمتم أنكم ستخلصون هؤلاء الناس مما كانوا فيه من مرض وفقر ، وطلبتهم المعونة المالية لتتمكنوا من عملية الخلاص هذه ؛ ثم يضيف الكاتب من عنده أنه لا يشك فى أن الاسرائيليين حين وضعوا هؤلاء اليمنيين فى تلك القرية ، وتركوهم بغير عناية ، فانما فعلوا ذلك صدورا عن تعصب عنصري من ناحية اللون ، لأن هؤلاء اليهود الوافدين من اليمن - كما يقول الكاتب - يكادون يكونون سود البشرة ، ولم يرد الاسرائيليون « البيض » أن يمزجهم مع سائر المجتمع ؛ فماذا اذن بقى للصهيونية من دعوى تدعيها بأنها هى البلسم الشافى الذى سيقطب أرض اليهود جنة ونعيمًا ، بالمعنى المادى والمعنى النفسى على السواء ؟ •

انه كتاب صغير ، فيه ست وعشرون رسالة بعث بها مدير المجلس اليهودى الأمريكى الى صديقين له من رجال ذلك المجلس ، تقرؤه فتجد بين سطوره نكهة لم نألفها عند الأمريكيين خاصة ، فيأخذك شيء من الأمل ، الى الاعتقاد بأن الانسانية لن تعدم صوت الصديق يرتفع آنا بعد آن ، فتطوى الكتاب وانت تردد لنفسك عنوانه الدال : على من يعرف الحق أن يعلنه •

هذه الأفعى كيف تسالت

هل انسى تلك الساعة الباكرة من ذلك الصباح الصيفى الجميل ، ذات يوم من شهر يونيو سنة ١٩٤١ ، عندما نزلنا - شقيقى وأنا - فى محطة اللد بفلسطين الحبيبة ، نستبدل فيها قطارا بقطار ، قاصدين الى القدس لنراها لأول مرة ؟ هل انسى تلك الساعة الباكرة من ذلك الصباح الصيفى الجميل ، ولم تكن الشمس قد ظهرت بعد فى الأفق ، الا طلائع من نورها سبقت لتنشر فى الفضاء ضوءا رماديا هو أحب أضواء السماء الى نفسى ؛ وكان الهواء رطبا ينعش الوجوه بلمسته الرقيقة ؛ ولم يكن على رصيف المحطة أحد فى انتظار القطار - سوانا - الا رجل يرتدى سروالا قصيرا يبلغ الى ما فوق ركبتيه ، وقميصا فيه جيبان على الصدر منتفخان ؛ كان معنا حقيبة وضعناها على أرض الرصيف ، ولم يكن مع الرجل شيء ؛ أخذنا نحن نذرع الرصيف بخطوة وثيدة ، جيئة وذهابا ، وأخذ الرجل كذلك يذرعه فى اتجاه مضاد لاتجاهنا ، فكنا نلتقى معه عند نقطة يختلف وضعها كل مرة ، لاختلاف السرعتين ، نحن فى ذهابنا وهو فى جيئته ؛ فننظر اليه بأعين مرتابة ، وينظر إلينا بعين تحمق فى شر وسوء ؛ حتى وقف ذات مرة عند حقيبتنا فوقفنا ، وبادرناه بتحية الصباح بالانجليزية ، اذ حسبناه من القوم ، لأن سمته من سمتهم ، فأجاب التحية فى عبوس يشيع القشعريرة فى البدن ؛ وبدأت بسؤاله : بريطانى أنت ، اليس كذلك ؟ فأجاب : لا ، فسألته : وماذا تكون قوميتك اذن ؟ فأجاب : يهودى ؛ فقلت فى دهشة السداجة البريئة : اننى لم أسالك ما عقيدتك فى الدين ، بل مسألتك ما قوميتك ؟ وهنا قال نعم ، يهوديتى هى قوميتى ... تبادلت مع شقيقى نظرات

التمعجب ، وصمتنا وصمت ، وجاء القطار ، فاتفقنا منه مكاننا الى القدس .

ولم نكد نخلو الى انفسنا في القطار ، حتى تبادلنا السؤال والجواب فيما رمى اليه الرجل بقوله ان يهوديته هي قوميته ؛ ولكن هل كان في علمنا عندئذ ما يلقي لنا الضوء ؟ كان قد مضى على فراغنا من الدراسة عام ، وكان كلانا ممن يتابعون ما يصدره المفكرون والأدباء ، حتى ليتمكن القول اننا كنا عندئذ خير مثال يضرب للمتعلم المثقف العليم بما يدور به الفكر في بلدنا على الأقل ، ومع ذلك فلم يكن لنا من الدراية ما يكفي أن ندرك أبعاد هذا التوحيد الذي زعمه الرجل بين قوميته ويهوديته ، ذلك لأننا لم تكن تعلم بما يكفيننا أن نلم بما كان يجري على أرض فلسطين ، ولست الى هذا اليوم أدري ، اكان التقصير منا ، أم كان من رجال الفكر والأدب ؟

ونزلنا بالقدس في فندق متواضع ، ولم نكد نضع حقبتنا في الغرفة ، حتى خرجنا ، الى أين ؟ لماذا لا نجلس قليلا في هذا المقهى المقابل للفندق ، وهو يجمع بالناس ؟ ان ذكرى اللحظة مازالت ماثلة في عيني ومسمعى : الضوء ساطع ، الظل عميق ، فالفاصل حادة بين الظل والنور ؛ المكان متفجر بالصوت ، فالباعة يعلنون من بضاعتهم ، ورواد المقهى يخطبون على المناضد ، ويتصايحون ، وقوة الحياة بادية ؛ جلسنا ، ولعلنا قد اثرنا حب السؤال في بعض المشاهدين ، عن تكون ؟ لأن مشيتنا المترددة ، ونظراتنا المتطلعة ، ووقفنا المتسائلة ، كلها تعلن أننا قد هبطنا الدار لتونا ، فما هي الا أن قدم شاب وسيم الينا نفسه ، نسيت الآن اسمه ، لكنه كان - فيما أذكر - قريب التخرج من دراسة القانون ، وكان يشتغل بالمحاماه ، واستأذن وجلس ، فما فرح أحد بلقاء أحد كما فرحنا به وفرح بنا ؛ وكان أول ما نطق به من سؤال : ما انباء « القضية » في مصر ؟

« قضية » ؟ ! وتبادلت مع شقيقى نظرة تستفهم المعنى ؛

آية « قضية » تعنى يا صديقى ؟ هنا اعاد علينا الشاب ذكر « القضية » ولكن فى حرارة المتحمس هذه المرة ؛ « قضية العروبة اعنى ، قضية الوطن العربى ما اعنيه ، قضية هذه الارض الطاهرة فلسطين التى تكاد تذهب نهب الناهيين هى بعض ما أسأل عنه ... ما انباء ذلك كله فى مصر ؟ » فكيف انسى ما اعتسرانى من خجل ، وما وثب الى ذهنى قورا - ولم اعلنه - بما يربط حديث هذا الشاب المتحمس بعبارة ذلك المتفطرس فى محطة اللد ، الذى ربط بين قوميته ويهوديته ؟

وظفق الشاب الصديق الجديد ، يحكى ويحكى ويحكى ، واخذنا نحن ننصت لنتعلم ، ولتضطرب قلوبنا لما علمناه ؛ اذن فهانا النكبة نازلة بالعرب وبالعروبة ونحن فى عمى وفى صمم ؟ انه لم يكن قد مضى - حينئذ - الا عام واحد على ضحايا حادث البراق ؛ وما حادث البراق ؟ هو الحادث المفجع الذى كان اشمل اول ثورة دامية فى فلسطين سنة ١٩٢٨ ؛ والبراق عند المسلمين هو حائط المبكى عند اليهود ، واراد اليهود أن يستولوا عليه بعد أن كان فى قبضة المسلمين ، فثار المسلمون ، وامتدت ثورتهم من القدس الى سائر مدن البلاد وقراها ، حتى لقد اضطرت حكومة الانتداب البريطانى الى استخدام القوة لقمع الثورة ، وصدرت احكام بالسجن على ثمانمائة عربى ، احكام بالاعدام على عشرين ؛ منهم ثلاثة نفذ فيهم الحكم منذ عام واحد من تلك الجلسة التى جلسناها نحن فى المقهى بالقدس ، نستمع الى زميلنا الشاب يشرح لنا الاحداث ، وهم الثلاثة الذين خلدهم الشاعر الفلسطينى ابراهيم طوقان فى قصيدته « الثلاثاء الحمرء » لان اعدام هؤلاء الشهداء الثلاثة قد وقع يوم الثلاثاء السابع عشر من شهر يونيو سنة ١٩٣٠ ؛ ومضى الزميل الشاب يروى كيف وضع الانتداب البريطانى امورا خطيرة فى ايدي اليهود ، مكنتهم من النكاية بالعرب ، والعيب بحقوقهم .

فبدر من احدثنا سؤال برىء : وما شأن اليهود فى هذه الارض العربية ؟ فكان لا بد للراوية أن يروى القصة من بدايتها .

انها رواية تروى بين قصص المستعمرين ، لانها رواية عن مستعمر لم يميزه من سائر المستعمرين في القرن التاسع عشر والعشرين ، الا انه اشدهم جبنا وأخسهم ندالة ؛ ففي القرن التاسع عشر شب في قلوب الأوروبيين سعار منهوم تجاه أفريقيا وآسيا ، كل يريد ان يلتهم من الذبيحة قبضة ؛ تسابق البريطاني وفرنسي والألماني والاطالي والبرتغالي ، تسابقوا الى الفنائم ، فلأسبق الظفر ، لان الغنيمة بغير صاحب قوى يحميها .. فدبت في نفس الصهيوني عندئذ فكرة ، لماذا لا يكون بين المستعمرين مستعمرا ، وتلفت في أرض الفنائم ، ووقع بصره على فلسطين العربية ؛ اذن لتكن هذه نصيبى .

لكن سائر المستعمرين وراهم حكومات تؤويك وتؤويهم أيها الصهيوني ، الست بريطانيا مع البريطانيين أو فرنسا مع الفرنسيين ؟ لا ، لا ، اننى بريطاني وزيادة ، وفرنسي وزيادة ، والزيادة هي انى من آل صهيون ؛ فاذا كان سائر المستعمرين يخططون لأنفسهم أن يدخلوا هذه الأرض أو تلك ليقيموا بين أهلها مستغلين لهم ولها ، فهذه أنا الصهيوني هو استعمار من لون فريد ، لأننى سأحول الأرض المستعمرة وطنا ؛ ولما لم تكن الأرض التى اخترتها لاستعماري الفريد أرضا خلاء ، بل هي مأهولة سكانها ، تحتم أن يلحق بالخطة الاستعمارية خطة فرعية ، هي أن أحل مكانهم ، وأسكن بيوتهم ، وليذهبوا ما شاءت لهم الأقدار أن يذهبوا .

هكذا بذرت البذرة الأولى في رأس الصهيوني ، فلكي نزداد فهما للرواية بكل فصولها ، فلنفهم الصهيونية على انها حركة استعمارية نشأت مع بقية الحركات الاستعمارية الأوروبية في وقت واحد ، وان اختلفت الدوافع والأهداف ، فاذا كان المستعمرون الآخرون يريدون ثراء وتجارة وتسلا ، فالصهيوني في استعماره يريد وطننا يحوله فيما بعد الى دولة ، ولاحظ اننى أقول « يحوله فيما بعد » لانه بادىء ذي بدء لم يجرؤ أن ينطق ولو مرة واحدة على المأل بأنه يريد فلسطين العربية ليجعل منها « دولة » يهودية ، لأنه

خشي المقاومة ؛ فاكتمنى في البداية بقوله انه يريد فلسطين العربية «وطنا» له ، فها هنا تقل المقاومة ، لأن الوطن الواحد قد يسمه ويسع الاكثرية العربية ، كما يكون البلد الواحد في سائر اقطار الأرض «وطنا» للأقلية والأكثرية على السواء ؛ أما اذا أعلنت أقلية ما ، في أرض ما ، بأنها تريد أن تجعل من نفسها «دولة» فعندئذ تكون المقاومة ؛ وأدرك المستعمر الصهيوني ذلك ، فلم يعلن نيته عن «الدولة» واكتفى برغبته في «وطن» .

ولماذا وردت على الصهيوني عندئذ فكرة «الوطن» هذه ؛ ألم يكن بالفعل قائما في وطن ، ألم يكن مواطنا في بلد ما ، في إنجلترا أو في ألمانيا أو في فرنسا ، أو في أية داهية تبتلعه من وجه الأرض وتخفيه ؟ لا ، انه أراد أن ينفرد وحده بحركة استعمارية تميزه ، ولما كانت الموجة الاستعمارية التي عمت أوروبا في القرن التاسع عشر ، قد صحبتها موجة شقيقة لها ، هي موجة التعصب القومي ، فلم يكن بد أمام الصهيوني - حتى تكون محاكاته كاملة وتامة - أن يقرن استعمارها هو الآخر بجانب قومي ، فكيف يكون ذلك إلا أن يجعل الأرض التي اختارها ليستعمرها وطنا قوميا له في الوقت نفسه ، وبهذا تتم له العناصر كلها : استعمار وقومية معا ؛ ولما كان لكل «قوم» «دوى» قومية «حدود جغرافية» ، فليجعل هو حدود قوميته عنصرا وديانة ، فتكون قوميته هي يهوديته كما قال لنا اليهودي المتعجرف في محطة اللد .

الصهيونية حركة استعمارية ، فيها مقومات الحركات الاستعمارية التي أنبتتها ، ثم زادت عليها أنها تخفت في جيب ، وخبت في ندالة ، فهي الأفعى تسللت مقنعة بعنصر ودين ، ولو كان العنصر والدين قوام الصهيونية - مجردا من الاستعمارية - لاتخذت الصورة نفسها التي اتخذها مشكلات العنصرية والأقليات الدينية وهي على وجه الأرض كثيرة .

ثم لم تترك الصهيونية صلتها بالاستعمار على هذه الصورة المجردة ، فربطتها بمستعمر معين في ظروف معينة ، هو المستعمر الذي ربط أواصر استعمارها بأرض فلسطين ، وأعني بريطانيا .

وكانت بريطانيا اول الامر واحدة من آحاد ، كانت ذئبا من
قطيع الذئاب الأوروبية الهاجمة على فرائسها في افريقيا وآسيا ،
لكنها كانت تختلف عن بقية الذئاب بأنها ابتلعت قارء الهند بأسرها
بين ما ابتلعت ، فإذا كان الآخرون يبحثون عن فئات هنا وهناك ،
فهي أيضا تبحث معهم ، لكن عينيها وقلبها وفؤادها موصولة
بالغنيمة الضخمة كيف تصونها وتحميها ؛ ومن هنا كانت أهمية
كل طريق مؤدية اليها ، ومن أهمها قناة السويس ؛ وكمن يمتلك في
يده جوهرة نفيسة ، يخشى عليها السطو ، فيحيطها بغلاف من
ورائه غلاف ، ومن وراء الغلاف غلاف ، ثم يفسح هذا كله في
صندوق يحويه صندوق ؛ فكذلك أرادت بريطانيا أن تصون الهند
بصيانة قناة السويس ، وأن تصون القناة بصيانة ما يحيط بها ،
ثم ما يحيط بالمحيط ؛ ومن هذه الأغطية المحيطة أرض فلسطين
العربية ، لكنها أرض - كغيرها من الأراضي العربية -
تحت حكم الأتراك ؛ فماذا تصنع يا ترى ؟ اتتركها مع الأتراك ليكون
لها ذريعة تتذرع بها كلما طمع طامع أوروبى كفرنسا أو غيرها ؟
أم تنتزعها من الأتراك لتطمئن على حوزتها لها ؟ لقد أرادت لنفسها
البديل الأول في بادئ الامر ، حتى نشبت الحرب العالمية الأولى ،
وانضمت تركيا الى اعداء بريطانيا ، فلم يكن لها مناص عندئذ من
أن تختار البديل الثانى ؛ لكنها لكى تختار هذا البديل الثانى كان
يجب أولا أن تتحرر الأرض العربية من تبعيتها للسلطان التركى ؛
ومن ثم كان تحريكها للثورة العربية على الأتراك ، لتتمهد لها
الخطوة الأولى على أيدي العرب أنفسهم ؛ فلما تم لها ما أرادت ،
همت بالخطوة الثانية ، وهى أن تكون لها هى السلطة ، لا فى مصر
وحدها - أرض القناة - بل فى هوامشها كذلك ؛ ومنها فلسطين .
وها هنا لمحت الأفق فريستها على مبعدة فزحفت زحفا كان
أوله وثيدا وكان آخره افتراسا ؛ فلماذا لا تتعاقد الصهيونية مع
بريطانيا كما يتحالف شيطان مع زميله الشيطان على شر يدبرانه ؟
فتعمل الصهيونية بأموالها ونفوذها على ترشيح بريطانيا فى مؤتمر
الصلح أن تعين دولة منتدبة لحماية هذه القطعة من الأرض حتى

يجين الطرف المناسب لاستقلالها ، خشية أن تسارع إليها فرنسا أو غيرها ، وماذا في مقابل ذلك؛ في مقابله أن يعد بلفور سنة ١٩١٧ ، وعده المشتوم ، بأن تكون فلسطين وطننا لليهود (ولم تكن نية « الدولة » قد كشفت عنها الفطاء بعد) ؛ وهكذا حبكت خيوط المؤامرة بين مستعمرين ؛ فنفذ المستعمر البريطاني ما اتفق عليه ، وأصدر اعلانه ذاك ، وبعدئذ تقدم المستعمر الصهيوني فدفع الثمن ، وهو أن يسعى في مؤتمر الصلح لتنصب بريطانيا دولة منتدبة على فلسطين .

ولم تكذب بريطانيا تتسلم زمام الأمر هناك ، حتى أطلقت يدها في افساح الطريق أمام شريك السوء ؛ فكان أول مندوب سام لها في فلسطين صهيونيا ، ليظهر الوليمة على مزاجه ؛ وفتحت الأبواب واسعة أمام المهاجرين اليهود ؛ وأعطيت الأرض التابعة للحكومة لبعض هؤلاء الوافدين يستعمرونها ؛ وأذنت لليهود أن يقيموا لأنفسهم مدارسهم الخاصة ، ومنظمتهم العسكرية الخاصة ؛ وأغمضت العين عن عصابات الإرهاب ؛ وماذا عن العرب في ذلك الحين ؟ لم ينقطعوا عن احتجاجهم ، يطلبون من الدولة المنتدبة أن تطمئنهم على مصيرهم ، فترد الدولة المنتدبة بحرمان يقع على العرب بعد حرمان ؛ ومضت السنون ، فاذا بالجماعة اليهودية تزداد أضعافا مضاعفة ، في العدد ، وفي المناصب الرئيسية ، وفي النفوذ ، بمقدار ما يتضاءل العرب .

وقامت الحرب العالمية الثانية ، وانتهت وكان المارد قد نما حتى لم يعد حضن الحاضنة يكفيه ، فأعلنت الحاضنة فطام ربيبها ، فانطلق العظيم المارد يبرطع في ظل حامية أخرى أغنى وأقوى ، تمخضت عنها الحرب الثانية ، هي الولايات المتحدة الأمريكية ، فعملت على أن تعلن إسرائيل « دولة » كسائر الدول . صنع المسخ ، وقال له صانعوه : « كن « دولة » ، فلم يكن ؛ لانه يعوزه كل مقومات الدول السبوية ؛ ولذلك النقص في تكوينه ، لجأ الى سياسة ذات شعب ثلاث ، لا يلجأ الى أى منها الا من

ركبته عقدة النقص فزادته مرضا على مرض ؛ اما هذه الثلاثة الاثافي
فهي العنصرية أولا ، والعنف ثانيا ، وشهوة التوسع ثالثا .

اما العنصرية فهي علة كامنة في صلب الصهيونية ، لأنها هي
الدعامة التي على أساسها زعمت أن لها كيانا قائما بذاته ، فإذا
كانت الجماعات في مختلف جهات الأرض يربط أفرادها لفة أو
حضارة أو تاريخ أو وحدة اقتصادية أو وحدة ثقافية أو غير ذلك
من العوامل التي تربط الأفراد في جماعة ، فإن إسرائيل وحدها
دون خلق الله جميعا هي التي لا يربط أفرادها بشيء من ذلك ،
وانما تتخذ رباطها من عنصريتها ، زاعمة أن اليهود جميعا يرتدون
إلى أصل واحد ، فلا الديانة نفسها ولا اللغة عند
الصهيونية بكافية للترابط ، وانما الرابط عندها هو انتماء الأفراد
إلى أصل عرقي واحد ، وهو الشيء الذي لا تجد على وجه الأرض
واحدا من علماء الأجناس يعترف بوجوده ، فالجنس النقي الخالص
من الاخلاط خرافة خلقتها أوهام الطامعين تحقيقا لأطماعهم ، وحق
لهم أن يلوذوا بهذا الوهم ، لانهم لو قالوا أن رباطنا هو العقيدة
الدينية ، وجدوا أن العقيدة متباينة فيما بينهم أشد التباين ؛ ولو
قالوا انها اللغة العبرية ، وجدوا أن العبرية لم يكذبوا بها أحد
ولا أن يكتبها أحد قبل مولد الصهيونية .

وقد تولدت نتائج عن العنصرية الصهيونية ، منها أن يتكتل
ليهود تكتلا يترك فجوة بينهم وبين سواهم ، كأنهم أتر خرب أحاط
به خندق ؛ ومنها أن شطح المنزلون مع الوهم فظنوا أن انعزالهم
ذاك علامة تفوق ؛ وإذا بدأت جماعة من الناس بعزل نفسها
بنفسها ، تعذر عليها بعد ذلك أن تنساب في جسم الأمة التي يعيشون
بين ظهرانيها ؛ ولكن هاهنا العجب أشد العجب ، فقد صنع اليهود
الصهيونيون هذه العزلة بأيديهم عامدين متعمدين ، ليقولوا للناس
انظروا كم تضطهدنا الشعوب الحاكمة ، لكنهم في الوقت نفسه
يسرون لأنفسهم قائلين : اياكم والاندماج في سائر الناس ؛ فالعدو
الأكبر للصهيونية ليس هو الاضطهاد العنصري كما يزعمون ، بل

عدوهم الأكبر هو من يقول لهم : ها نحن اولاء فد فتحنا لكم صدورنا لنخالطوا وتختلطوا وتغنوا فينا ونغنى فيكم ؛ هذا هو عدوهم وأن حسب أنه هو لصديق ، لأن تجارتهم كلها قائمة على أساس العزلة العنصرية ؛ لقد حدث لكاتب هذه السطور اثناء مقامه في امريكا ، وبعد أن ألقى محاضرة عن موقف العرب واسرائيل ، أن سئل : لماذا تضطهدون العنصر السامي ؟ فقال للسائل : لكننا نحن العرب ساميون فكيف تضطهد السامية ؟ فأخذت الحاضرين دهشة كأنما هم يسمعون هذه الحقيقة لأول مرة ، غير أنني لا اعلم كم من هؤلاء الحاضرين قد أدرك بأن اضطهاد السامية هذا بضاعة زيفت عليهم ؛ وانما زيفت عليهم البضاعة ليجدوا الأساس الذي تركز عليه الصهيونية في اقامة دولة لهم هم وحدهم ، تجمع اشتاتهم ، كان للمسيحيين دولة وللمسلمين دولة وللبوذيين أو للهندوكيين دولة ! وانه لما بلغت النظر في هذا السبيل ، أن اليهود حينما فتحت لهم أبواب فلسطين يهاجرون اليها افواجا افواجا قبل أن تكون فكرة الدولة اليهودية لأحد في حساب - مضوا في مباداهم الى نهايته ، وصمموا على الا يخالطوا عرب فلسطين ، وحرموا على انفسهم أي شيء مما ينتجه العرب ، بما في ذلك الأيدي العاملة ؛ قيذا للغافلين عندئذ ان انزال اليهود في فلسطين ليس كانهزال المستعمرين في البلاد التي استعمروها عن أهل البلاد ، فانعزال هؤلاء المستعمرين عن الأهالي كان غطرسة وكبرياء وترفعا ، وأما اليهود النازحون الى فلسطين - هكذا للغافلين - فلوارادوا غطرسة كذلك ، لاستخدموا الأيدي العاملة من العرب ، أما وهم يتولون أعمال انفسهم بانفسهم اذن فالمسألة مسألة « عنصرية يهودية » اعتزلت لا أكثر ولا أقل ؛ ولكن لم يكد يحقق اليهود أملهم في قيام دولتهم ، حتى أبدوا للعرب الذين ظلوا بأرضهم لم يهجرها ، كل صنوف الغطرسة والكبرياء والترفع ، أعنى أنهم اصطنعوا نحو هؤلاء العرب كل ما يصطنعه أي مستعمر نحو « الأهالي » الوطنيين في البلد الذي يستعمره ؛ لا ، بل كانوا أنكى من أي مستعمر آخر وأضل سبيلا ، لأن الأول يبقى على من يستعمره ليستخدمه على أقل تقدير ، وأما الثاني فقد أراد أن يمحوا ، أبناء البلد المستعمر (بالميم المفتوحة) محوا ، ويستأصلهم

استئصالا من الارض ؛ تماما كما اراد ان يصنع النازيون باليهود حلا
لاشكالهم ، فاذا ما بقي منهم احد على ارضه ، عومل باشنع ماعرف
العالم من تفرقة واضطهاد .

لقد بقي في فلسطين المحتلة جماعة من اهلها لم ينزحوا عنها ،
فكيف تظنهم يعاملون هناك على ايدي اليهود ، سادته اخر الزمن لا
انهم اولا ينحسرون في مناطق لا يتعدونها ؛ وهم وحدهم هناك
خاضعون للاحكام العسكرية ؛ يتولى الاحكام في مناسطهم
صسباط عسكريون لا فضاء مدنيون ؛ ومن ايسر
الامور ان يحكم على من يريدون الحكم عليه بالتفى عن البلاد ،
والبيعة العربية هناك هى وحدها - دون سائر سكان البلاد -
لا ينتقل افرادها من مكان الى مكان الا بتصريح ، وهى وحدها التى
لا يسمح لها بحرية الكلمة ولا بحرية الاجتماع ، ولا باصدار الصحف
ولا بتكوين الاحزاب السياسية ؛ وهى وحدها التى يقف التعليم
لابنائها عند حد محدود لا يعدوه ؛ وهى وحدها التى تقام امامه
العراقيل في ميادين العمل حتى ينال منهم التعتل قبل ان ينال
من سواهم ؛ والحلاصة ان تلك البقية العربية هناك لا تتمتع بحقوق
المواطنة الكاملة .

والى هذا الحد ، ومن اجل هذه الاهداف ، يستغل اليهود
مبداهم المصطنع بانهم مجموعة من البشر اضطرها الناس الى
التفوق ، فكان ان اصبحت في عزلة عن الناس ، هى عزلة اختاروها
اختيارا ليتخذوا منها منطلقا ينقضون منه في ستر الخفاء على
فرائسهم ، مالم تكن تلك الفرائس منهم على يقظة وتنبه .

التفوق اليهودى - اذن - هو احد الأسلحة التى تستخدمها
الصهيونية تحقيقا لأغراضها ، واما المبدأ الثانى فهو اصطناع
وسيلة الارهاب والعنف عندما تتاح لهم اول فرصة لاصطناعها ؛
وهم اذ يستخدمون العنف لا يستخدمونه استخدام الباسل
الجريء ، بل يستخدمونه كما يستخدمه الذليل الجبان ؛ فهم بعد
ان استغلوا موقف العرب الاعزل من السلاح ، وانقضوا عليهم

بجماعاتهم الارهابية المسلحة ايام الانتداب البريطانى ، بل تحت رعاية ذلك الانتداب، لم يترددوا حين منحت لهم الفرصة فى اواخر ايام الانتداب ان يستديروا بارهابهم نحو من كانوا بالامس حمايتهم من الانجليز انفسهم ؛ ولما قامت دولتهم ونشب القتال بينهم وبين الدول العربية ، وتدخلت منظمة الامم المتحدة ، لجأوا الى رصاصهم القادر يسكتون به كل من تحدته نفسه الشريفة من رجال الامم المتحدة ان يميل نحو الانصاف والصدق ؛ ولما عقدت الهدنة بينهم وبين جيرانهم العرب ، اغوتهم نذالتهم حيناً بعد حين بهجمات فى الظلام يعقبها هروب واختفاء ؛ ثم توجت خستها فى تواطؤها مع شريكها على العدوان على مصر فيما يسمى بحرب السويس سنة ١٩٥٦ .

ويبقى من مبادئ الثلاثة مبدأ التوسع على حساب الآخرين ، بتخطيط مدبر فى الخفاء ؛ فكما اخذوا يدبرون سطوهم على فلسطين العربية خطوة خطوة ، حتى اصبح الوهم حقيقة فى اعينهم ، مضوا فى تدبيرهم للتوسع فى ارض جيرانهم ، ومبدؤهم هنا هو كبداهم فى اى ميدان آخر ، اى انهم يخططون فى ظلمة الليل ، وينكرون ويكذبون اذا ما كان ضوء الصباح ويظنون كذلك الى ان يظنوا ان القدر قد تكاملت لهم اسبابه ، فعندئذ يفاجئون ويباغتون ؛ اما الى اى حد يريدون ان يتسع ملكهم على الارض ، فاجواب ذلك بحسب الظروف ، حتى لقد يلجأون الى التوراة يستخرجون منها احيانا ما ينبغى لهم ان يمدوا ملكهم اليه ، لكن عبارة « من النيل الى الفرات » كثيرا ما ترد فى غضون احلامهم .

وما دروا ان لحظة واحدة من لحظات العزيمة العربية ، قد تقوض بنيانهم فوق رؤوسهم ان لم يكن اليوم ، ففى الغد القريب .

مكتبة د. زكاي نجيب محمود

قشور ولباب	تجديد الفكر العربي
حياة الفكر في العالم الجديد	ثقافتنا في مواجهة العصر
جنة العييط	مجتمع جديد أو الكارثة
الكوميديا الأرضية	مع الشعراء
أفكار ومواقف	من زاوية فلسفية
موقف من الميتافيزيقا	في حياتنا العقلية
قصة عقل	في فلسفة النقد
قصة نفس	هذا العصر وثقافته
شروق من الغرب	هموم المثقفين
المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري	

Bibliotheca Alexandrina

0606601

دار الشروق